من یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام
الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علما و عامہ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ
مسمی بہ
عین الہدایہ
جلد دوم
مدلل بطریقہ اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے العلامۃ
الفقہاء جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے بجانبہ مطبع فرمایا
در مطبع نامی منشی نولکشور واقع لکھنؤ بطبع گردید

اطلاع — اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جسکی فہرست مطول ہر ایک شایق کو چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جسکے معاینہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے ٹیٹل پیج کے تین صفحے جو سادے ہیں اُنمین بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہے اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانوں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو۔

کتب فقہ اُردو

غایۃ الاوطار — ترجمہ اُردو درمختار مترجمہ مولوی خرم علی ومولوی محمد احسن کامل چار جلدیں۔

راہ نجات — ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ۔

مفتاح الجنۃ — از مولوی کرامت علی جونپوری۔

حقیقۃ الصلوۃ — مع رسالہ بے نمازان۔

ترجمۂ فتاوی عالمگیری — کامل ہر چہار جلد مع مقدمہ یعنے جلد اول مترجمۂ مولانا احتشام الدین و باقی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمۂ مولانا امیر علی۔

کشف الحاجات — ترجمۂ اُردو مالا بدمنہ از مولوی محمد نور الدین۔

نور الہدایہ ترجمۂ شرح وقایہ اُردو — ہر چہار جلد [illegible]ی مطبوعۂ نظامی۔

[illegible]زار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) [illegible]سائل ثمانیہ (۳) صد و سی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ [illegible]ی تعالے (۵) حلیۂ شریف (۶) نور نامہ (۷) [illegible]ل مسائل — مولفۂ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام۔

[illegible]رع محمدی منظوم — مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری۔

[illegible] الغافلین — مسائل دینیہ۔

[illegible]ت الفقہ — مسائل مشکلۂ فقہ از مولوی ابراہیم حسین [illegible]ی۔

[illegible]ب السائلین — بطور استفتا۔

قالکن — اُردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان۔

[illegible]سائل فقہ — از مولوی ابراہیم حسین بنگلوری۔

[illegible]یا المسائل — از مولوی اشرف علی خان۔

کتب فقہ فارسی

ہدایہ — پیشانی پر اصل عربی اور تحت میں ترجمہ فارسی مع شرح از علماے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو مجلد کامل۔

شرح سفر السعادت — از مولانا عبد الحق دہلوی معروف

گنج الکنج — مسمی بہ غایۃ الشعور از ملا محمد شاہ۔

تذکرۃ الجمعہ — احکام جمعہ از مولوی عبد السلام۔

تبیان — در حکم تنباکو و حقہ از ملا معین الدین۔

ہدایۂ منظوم — مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی رح

نامِ حق — مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری۔

مائۃ مسائل — سو مسائل از مولانا [illegible] رحمہ اللہ۔

شرح وقایہ فارسی — مع حاشیۂ ملتقی الابحر از شاہ عبد الحق محدث دہلوی۔

مسلک المتقین — مرغوب علماے ولایت از مولوی الہ یار خان۔

فتاوی برہنہ — جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین۔

قدوری — مترجمۂ مولانا ابو القاسم۔

شرح فارسی مختصر وقایہ — از عبد الرحمن جامی۔

کنز فارسی — از مفتی نصیر الدین کرمانی محشے مع فرہنگ۔

مالا بد منہ — از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ۔

شرح مختصر وقایہ کور میری — از مولانا جلال الدین سمرقندی۔

رسالہ تنبیہ الانسان — در حلت حرمت جانوران۔

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

فہرست کتب وابواب وفصول ومضامین

صفحہ	فہرست کتاب وابواب وفصول ومضامین
۴۳۸	مسائل متفرقہ -
۴۳۹	فروع لاحقہ ومسائل مفیدہ -
	کتاب الحدود
۴۴۲	یہ کتاب حدود وسزاے شرعیہ محدودہ کے بیان مین ہے
	فصل فی کیفیۃ الحد واقامتہ - یہ فصل حد کی کیفیت واسکی جاری کہنے کی صورت واحکام مین - سو چہپون کے گچھے سے مارنے کی حدیث -
۴۵۳	باب الوطی الذی یوجب الحد الخ یعنے باب ایسے وطی کے بیان مین جو موجب حد ہے اور ایسے وطی جو موجب حد نہین ہے -
۴۶۴	باب الشہادۃ علی الزنا الخ - زنا پر گواہی دینے ورجوع کرنے کا بیان -
۴۷۳	باب حد الشرب - شراب خوری کے حد کا بیان -
۴۷۷	باب حد القذف - یعنی بہتان زنا کے حد کا بیان
۴۸۵	فصل - تعزیر کے بیان مین -
۴۸۸	کتاب السرقۃ - یعنی چوری کی حد اور اسکے انصاب کی بحث -
۴۹۱	باب ما یقطع وما لا یقطع - باب جس چیز کی چوری مین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہے مع دلائل کے بیان مین -
۴۹۸	فصل فی الحرز والاخذ منہ - یعنے مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا -
۵۰۴	فصل - ہاتھ کاٹنے کی کیفیت واسکو ثابت کرنے مین
۵۱۵	باب ما یحدث السارق الخ یعنے مال مسروقہ مین چور کے ایجاد کرنے کا بیان -
۵۱۷	باب قطع الطریق - باب رہزنی کرنے کے بیان مین
۵۲۴	**کتاب السیر**
″	یہ کتاب سیر یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک درباب جہاد -
۵۲۶	باب کیفیۃ القتال - یہ باب قتال کی کیفیت مین -

اذا اراد اللہ بعبد خیرا فقہہ فی الدین
الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ مین کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علمار عامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام یعنی الہدایہ کا ترجمہ
مسمّٰی بہ
عین الہدایہ
جلد دوم
مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے اعلام
الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا سید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے انتخاب کیا
مطبع فیض منبع منشی نولکشور میں صحت سے طبع ہوا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ وعلی آلہ سادات الائمۃ وعلی اصحابہ خیار الائمۃ اجمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہی اسال اللہ سبحانہ ان ینفع بہا مع حسن القبول ہو ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم المولی ونعم النصیر قال المصنف رحمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح مین ہے نکاح ایسی شریعت ہی کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی
بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب طاعات ہی حتی کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا
اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت مین بالاجماع واجب ہی یعنی جبکہ بدون اسکے زنا مین پڑجانے کا خوف غالب ہو۔ ابن الہمام
ہی کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہو تو فرض ہی۔ بدایع مین ہی کہ اسصورت مین اگر مہر ونفقہ پر قدرت ہو تو ترک مین گنہگار
ورنہ نہین۔ اور حالت اعتدال مین نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہی۔ اور نہر الفائق مین ترجیح دی کہ واجب ہی۔ اگر نکاح
مین جور واقع ہونے کا تیقن ہو تو حرام ہی اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ ف ع د۔ مراد تیقن سے یہ کہ اپنے حالات
اسکے دلمین یہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلمین یہی جم جاوے اور اصل اس باب مین
احادیث ہین جنکے بیان مین برکت ہی۔ **حدیث اوّل** اے گروہ شباب جو کوئی تم مین سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرے
رواہ مسلم و **حدیث دوم** جسنے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت مین ہی کہ جسنے میری سنت کے ساتھ عمل نکیا
یعنی نکاح مین تو وہ مجھسے نہین ہے۔ السنن۔ **حدیث سوم** متاع دنیا مین سے بہتر عورت صالحہ ہی۔ رواہ مسلم والنسائی
حدیث چہارم چار چیزین رسولون کی سنت سے ہین حیا رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی
حدیث پنجم عکاف بن وداعہ مین جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہین رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت مین

اخوان الشياطين سے ہی [illegible] سنت تو نکاح ہی الحديث بطوله رواه احمد وابن عبد البر والعقيلي ابو يعلي - قاضی [illegible] نے کہا
کہ یہ حدیث قوی ہی کما فی شرح الترمذی للعراقی نقله العینی حدیث ششم چار چیزین جسکو ملین اُسکو دنیا و آخرت کی بہتری
ملی ازانجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی خیانت نکرے نہ اسکے مال مین اپنے نفس مین رواه الطبرانی - فت - حدیث ہفتم اے لوگ
تزوج کرو کہ مین تمہارے ساتھ اور اُمتون پر مکاثرت کرونگا اور نصاریٰ کی راہبون کیطرح مت ہو رواه البیہقی حدیث ہشتم
جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح نکیا تو وہ ہم مین سے نہین ہی - رواه البغوی - حدیث نہم تزوج کے ساتھ ایکسال
کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہی - الطبرانی والدیلمی - مع - حدیث دہم جسنے نکاح کرلیا تو آدھا ایمان بچا لیا پھر
باقی آدھے کے بچانے مین اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے - البیہقی فی الشعب - ابن عباس رضہ نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ
اس امت مین بہت عورتون والے بہتر ہین - حدیث یازدہم مین جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے
فضل الٰہی سے مدد الٰہی واجب آئی ہی کما فی الترمذی - مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عزت کی
وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہین دیتا سواے ذلت کے اور یون ہی مالداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب
کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہی اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہی - الفتح من الطبرانی - اور حدیث تزوجوا
الودود الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہین - واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد مین اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر و
یون ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا - و - زفاف مین مضائقہ نہین بشرطیکہ
مفسدہ دینی نہو یہی مختار ہی - و - [illegible] اعلان چاہیے لیکن دف مین جھانجھ نہون - ف - ہندوستان مین جو باجا
ہین اگرچہ اعلان ہی مگر مزمار مکروہ تحریمی ہین - م - نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہین - معرفت - پھر نکاح بھی
[illegible] کبھی منعقد پھر وہ لازم و غیر لازم پھر لازم نافذ و غیر نافذ ہوتا ہی لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح و اسکے شرائط
سے شروع کیا اور - قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي - فرمایا کہ نکاح منعقد ہوتا
ہی ایجاب و قبول کے ساتھ ایسی دو لفظون سے جنسے ماضی سے تعبیر کیجاتی ہی - ف - یعنی صیغہ ماضی ہون پس صیغہ ماضی اگرچہ
گذشتہ بات کی خبر ہی لیکن خبر چھوڑکر عقود مین انسے انشا کیا جاتا ہی لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا
فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرع
کی راہ سے انشا کے لیے کردیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے - ف - اور انشا یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو [illegible]
برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی - اور ماضی کے صیغے سے انعقاد کی ضرورت پوری ہوتی ہی
کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ مین تجھسے نکاح کرونگا اور دوسرے
طرف سے جواب ملا کہ مین قبول کرونگی تو بالفعل دونون کلامون کا کچھ منعقد ہونا ثابت نہین ہوتا کیونکہ آئندہ زمانہ کو چاہتا ہی
اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہین ہوجاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہین لیتا تو اس سے
لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ پر محتمل نہین رہ سکتا اور شرع نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگون کی ضرورت
پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ
بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین دیا - تو یہ ایجاب ہی اور جو پیچھے کہے وہ قبول ہی مثلا مرد نے کہا کہ
قبول کیا - پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب و قبول نہوگا - کیونکہ وہ لفظ نہین بلکہ نقوش ہین تو نکاح خالی
منعقد نہوگا یہی قول ائمہ ثلثہ بھی ہی - اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب و قبول کے دونون لفظ کسی زبان سے
انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہین - پھر واضح رہے کہ دلالت حال و مقام سے معنی لینا معتبر ہی حتی کہ اگر عورت نے

لفظ ہونے سے مسبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہوگیا کہ زوجنی ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہی
بلکہ صحیح یہ کہ توکیل ہی جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا ہی اور بالفعل کے قید سے معلوم ہوگیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد
نہوگا۔ ولا بلفظة الوصية اور نہ بلفظ وصیت ف۔ جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہی اگرچہ سبب ملک ہی۔ لانہا توجب الملک
مضافا الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہی ملک کو لیکن وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوتی اسی واسطے
اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہی پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ
میں نے اپنی دختر کی بضعہ کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہوگا اگرچہ وصیت سے
ملک حاصل ہوجاتی ہی لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہی حتی کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہی
حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہی۔ کرخی رح نے کہا کہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بضعہ کی تیرے واسطے وصیت
کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہوجائیگا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ انہیں کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اس لئے
ہی کہ وصیت بالفعل بے معنی ہی تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ
وغیرہ سے نکاح بشبہہ منعقد ہوجاتا ہی حتی کہ اگر وطی کرے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہی اگر ایسی عورتوں کے مہر سے زائد
ہو تو اسیقدر دلایا جائیگا جو مہر مثل ہی اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائیگا المحیط و الفتح۔ (فروع) نکاح
بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عاریہ میں دو قول ہیں مسئلہ۔ اگر عورت اجارہ کا بدلہ یا سلم کا راس المال
ہو یعنی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ لیا یا دس من گیہوں کے سلم میں تجھے دی تو
لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ انہیں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہا
بیع تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کہا ہی اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہی م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی
نے سکھلا دیا کہ یوں کہے کہ زوجت نفسی منک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے میں دیا یا بزبان فارسی
میں مرد نے قبول کرلیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وے اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہوجائیگا۔
اگر مرد کو سکھلایا تو صحیح ہی جیسے مرد کو طلاق سکھلایا تو واقع ہوجاتا ہی اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہوگا جیسے بیع
صحیح ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہوگا جیسے قرضخواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرضدار بری نہوگا مسئلہ۔ اگر ایجاب
دس ہزار درم کے پس اسنے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو مشائخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہی۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تو مجھ سے
نکاح کرلے پس جب عورت کو خط پہونچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد
میں دیا تو نکاح منعقد ہوجائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کردیا تو نہیں صحیح ہی گونگے کا ایجاب اشارہ
سے جبکہ اشارہ معلوم ہو۔ ایلچی نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول
کیا تو صحیح ہی۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں اس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر تجھ سے
عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کردے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں
طلاق دے تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہی۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ تو
نے نکاح کیا ہزار درم پر اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول باطل ہی مگر اسکے بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرلے
یہ سب شرطیں چہارم سے متعلق ہی۔ شرط پنجم عورت کی رضامندی جبکہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ م۔ ضمیمہ۔ شرط ششم
ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہوگیا
یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدل جاتی ہی تو ایجاب باطل ہوگیا اب قبول مفید نہیں تو نئے سر سے ایجاب و قبول کریں۔

اگر دونون ایک روان کشتی مین ہون تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جانورون کے۔ ایجاب اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط
نہین ہی ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ مین کل کی جگہ بولا جاتا ہی جیسے
سر و گردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ۔ و نصف کے۔ ھ۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنکین باہم عقد ہی معلوم ہونا خواہ ظاہرا اشارہ
وغیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہون کے لیے شرط ہی علی الصحیح
مگر آنکہ وے لوگ خالی نام سے جان جاوین ھ۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیئے ولی یا مولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہین بلکہ صحیح
یا لازم ہونے کے شرائط مین سے ہی اور یہان صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہی۔ شرط نہم گواہ ہین۔ قال ولا ینعقد نکاح
المسلمین الا بحضور شاہدین۔ اور نہین منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہون کے حضور مین ف اور کافرون
کا نکاح انکے دین پر ہوگا ف اور دو ہونا کمتر تعداد ہی پھر گواہون کے صفت یہ کہ۔ حرین عاقلین بالغین مسلمین دو
آزاد ہون عاقل ہون بالغ ہون مسلمان ہون ف رہا یہ کہ مرد ہون یا عورتین تو فرمایا۔ رجلین او رجل و امرأتین
خواہ دونون مرد ہون یا ایک مرد اور دو عورتین ہون ف پس دو عورتین بجاے ایک مرد کے قائم ہوئین رہا یہ کہ ان
مین کیا عادل ہونا شرط ہی تو فرمایا کہ عدولا کانوا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہون یا غیر عادل ہون ف لیکن
عادل ہونگے اور کسی وقت مین شوہر یا جورو کو نالش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور مین غیر عادل گواہون سے
ثبوت نہوگا۔ مگر نکاح انسے منعقد ہو جائیگا۔ حتی کہ فرمایا۔ او محدودین فی القذف۔ یا دونون گواہ ایسے ہوں
بہتان لگانے پر حد اری گئی ہو۔ ف قال تعالے ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی ساقط
نکاح مین انکو گواہ بنانا جائز ہے لکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی
اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام مصنف رح نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح مین گواہی شرط ہی ف
نکاح کے واسطے شرط ہی یہی عامہ علماء کا قول ہی البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدلیل قول حضرت
نکاح مگر گواہون کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رض نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ زانیات
وہ عورتین جو اپنا نکاح بغیر گواہون کے کرلیتی ہین۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ یا عبد الاعلی نے
ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ موقوف اصح ہی اور اس
سے صحیح ہوا کہ نہین نکاح مگر گواہون کے ساتھ۔ ترمذی رح نے کہا کہ اس باب مین عمران بن حصین و انس و ابی ہریرہ
ہین اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انکے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہین مگر
ساتھ گواہون کے اس مسئلہ مین کچھ خلاف نہین تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف
مین ہی کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علماے کوفہ وغیرہم مین سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہین جائز ہی تا وقتیکہ دونون
بر وقت عقد نکاح کے موجود نہون اور بعض علماے اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کردین اور یہی قول
ہی اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح مین ایک مرد اور دو عورتون کی گواہی جائز ہی اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہی انتہی
عائشہ رض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فہو باطل
الحدیث۔ یعنی نکاح نہین مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سواے ہو وہ باطل ہی پھر اگر جھگڑین تو جسکا
ولی نہین اسکا ولی سلطان ہی۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ و ہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ
اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہی اعلان شرط لیتے ہین نہ شہادت ف یعنی امام مالک رح شہادت
شرط کرتے ہین تو انپر یہ حدیث حجت ہی شیخ عینی و ابن الہمام رح وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہی مگر دو گواہ

...سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضؓ میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو، اور اسپر غربال یعنے چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایات
میں دف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رح کے
نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتداے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد و عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ یا اعلان ہو
تو لوگوں کو انکے جورو خاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولا بد من اعتبار الحریۃ
فیہما لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضروری ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت
نہیں بوجہ ولایت نہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے
کے اوپر شاہد بھی نہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی
مقبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی ارجح ہے واللہ تعالی اعلم۔ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ
لانہ لا ولایۃ بدونہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔
ولا بد من اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ
کا اسلام معتبر ہونا ضروری ہے اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولا یشترط
وصف الذکورۃ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا حتی ینعقد بحضور رجل وامراتین حتی کہ ایک مرد اور
دو عورتوں کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے ف انکے نزدیک
نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے وستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب کتاب الشہادات
میں انشاء اللہ تعالی تجھے معلوم ہوجائیگا ف یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط
العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رح اور عادل ہونا شرط نہیں حتی کہ دو فاسقوں کی
حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہوجائیگا بخلاف قول شافعی رح کے ف کہ انکے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور
یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الاہانۃ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ گواہی
ایک قسم کرامت ہے اور فاسق لایق اہانت ہے ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان میں شاہدین عادلین شرط ہیں اور
بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے م۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے ف حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ
تو وہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسہ لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ
اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالے کے توحید پر ایمان
لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔
ولانہ صلح مقلدا اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے
چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا۔ تو خود اسکا قاضی
ہوجانا جائز ہے ف حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہدا۔ تو اسیطرح وہ شاہد ہو سکتا ہے ف کیونکہ یہ بالاتفاق
قرار پایا کہ قضا و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسرے پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے
[illegible] ہوں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی اداکرنے کے لئے
نہیں [illegible] رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے۔ والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ
[illegible] کہ قذف میں حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والوں سے ہے تو وہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا انتہی

ف یعنی گواہی اُٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے۔ اور نکاح میں اصل مقصود
گواہی اٹھانا تو محدود القذف اُٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ نکی ہو البحر۔ وانما الفائت فیہ ثمرة الاداء بالنہی لجریمتہ۔ اور
اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداء فوت ہے بوجہ ممانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہے ف یعنی قولہ تعالی ولا تقبلوا لہم شہادة
ابداً سے محدود القذف کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ ممانعت اسکے فعل بہتان کا ثمرہ ہے جو ہمیشہ اسپر لازم ہے بلکہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہے
اور لائق اداء نہیں ہے۔ ولا یبالی لفواتہ اور اداء فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ کما فی شہادة العمیان
وابنی العاقدین۔ جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے ف یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں
یا مرد وعورت میں سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہو جاویں تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔
یوں ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ م۔ یہ شرائط ان گواہوں میں ہیں جو
مسلمان مرد وعورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیة۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت
سے نکاح کیا ف بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشہادة ذمیین جاز۔ دو ذمیوں کی گواہی کے
ساتھ تو نکاح جائز ہے ف لیکن اگر قاضی کے یہاں اس نکاح کا مقدمہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی اپنی ذمیہ پر جائز ہوگی
اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عند ابی حنیفة وابی یوسف یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال
محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادة ولا شہادة للکافر علی المسلم فکانہما لم یسمعا کلام المسلم
امام محمد وزفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب وقبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی
کچھ شہادت نہیں تو گویا دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سنا۔ ف حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے جواب
یہ کہ ایجاب وقبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہیں ہے
نہ شہادت اٹھانا علاوہ اسکے یہاں مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے۔ تحقیق یہ کہ ولہما
ان الشہادة شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لوروده علی محل ذی خطر لا علی اعتبار
وجوب المہر۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک ثابت
ہوئی ایسے محل پر جو قابل احترام ہے نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ف خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار
ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادة تشترط فی لزوم المال کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی
گواہی مشروط نہیں ہے ف حتی کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہیں ہے۔ وہما شاہدان علیہا اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ
پر شاہد ہیں ف کہ اسنے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ
ذمیہ پر ہیں۔ بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج۔ بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سنا
کہ اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوا۔ لان العقد ینعقد بکلامیہما۔ کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب وقبول
کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ والشہادة شرطت علی العقد۔ اور گواہی شرط ہے عقد پر ف تو جب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام
زفر رح یہ ہے کہ عاقدین مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے تو کالعدم ٹھہری
اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی درحقیقت ایجاب وقبول سے عورت کی بضع حرام کی شرعاً حلال
کے پر ہے تو مہر مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوئے۔ ومن امر رجلا بان یزوج ابنتہ الصغیرة۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے
یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے ف مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید و بکر ایک
اور عبداللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجہا۔ پس وکیل بکر نے دختر مذکور کو تزویج کیا ف اسکے شوہر عبداللہ کے

اذا الاب حاضر۔ اور باپ حاضر ہی ف یعنی زید مثلا اس مجلس عقد مین موجود ہی اس حالت مین وکیل نے تزویج کیا بشہادۃ رجل واحد سواہما۔ بگواہی ایک مرد کے جو باپ و وکیل کے سوا ہی تو جاز النکاح۔ نکاح جائز ہی۔ ف اور درحقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس۔ کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا ٹھہرایا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہی ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا۔ پس وکیل مذکور خالی سفیر و معبر ہوگا ف یعنی وکیل نے بطور ایلچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت مین لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہین کیا۔ فیبقی المزوج شاہدا۔ تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہگیا ف جبکہ عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہی پس وکیل بجہ ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہوگئے یہ اسوقت ممکن ہی کہ باپ اس مجلس مین موجود ہو۔ وان کان الاب غائبا لم یجز۔ اور اگر باپ حاضر نہو تو یہ نکاح جائز نہوگا ف کیونکہ اب وکیل سفیر و معبر نہین بلکہ وکیل رہیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہی۔ لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا کیونکہ مجلس تو مختلف ہی پس ممکن نہین کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے ف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہگیا۔ یہ ثابت ہی کہ صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہین کرسکتی ہی۔ وعلی ہذا اذا زوج الاب ابنتہ البالغۃ بمحضر شاہد واحد ان کانت حاضرۃ جاز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری مین باندھا پس اگر دختر بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہی ف کہ دختر بالغہ خود عاقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہوگئے۔ وان کانت غائبۃ لم یجز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس مین موجود نہو تو جائز نہین ہی ف کیونکہ باپ اس صورت مین وکیل ہی تو گواہ ایک رہگیا۔ (فروع) صرف چار عورتون کی گواہی بدون مرد کے جائز نہین القاضیخان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہی ع۔ واضح ہو کہ شرط ہی کہ دونون گواہ دونون عاقدین کا کلام معا سنین ف حتی کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو کسی نے جلا کر سنایا تو جائز نہین حتی کہ سننا معا واقع ہو۔ ق۔ بہکلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنتا ہو جائز ہی مخ۔ سوتے ہوے اور بالکل بہرے کی نہین جائز ہی۔ ق۔ اور گواہون کا سننے کے ساتھ ہی سمجھنا بھی شرط ہی یہی ظاہر ہی۔ ق۔ اور یہی صحیح ہی الجوہرہ مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھین جائز ہی اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہو الخزانہ ھ۔ ایک نے لوگون کو عورت کے باپ کے پاس مانگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ مین نے اسکو تزویج کیا اور لوگون مین سے ایک نے بھیجنے والے کیطرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہوگیا یہی صحیح ہی المحیط ھ۔ اگر اللہ تعالی و رسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہین ہی التجنیس۔ یہ عورت کی شناخت کے لیے گواہون کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضرور ہی یہی صحیح و اسی پر فتوی ہی۔ المضمرات۔ عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتون کی موجودگی مین نکاح کردیا تو جائز ہی الذخیرہ۔ واضح ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح مین اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہی اسکی طرف سے کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہون نے سنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ اسوقت گواہ نہین ہین تو جائز ہی۔ الحاصل گواہون کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہی۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہین تو عقد جائز نہوگا کما فی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ یون کہے کہ مین نے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ مین ہی جب چاہون اپنے آپ کو تجھسے طلاق دیدون یا میرے نفقہ [illegible] نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کریگا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہوجائیگا [illegible] عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کما فی قاضیخان ھ۔ نکاح مین شرط خیار اور خیار الرؤیۃ اور خیار العیب کسی کو

کچھ بھی ثابت نہین ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا ہاتھ پاؤن کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہوگی۔ ہان کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار رہنا اصل ہے تو بلاشرط حاصل ہوتا ہے۔ مہ۔

فصل فی بیان المحرمات

۔ یہ فصل ان عورتون کے بیان مین جو حرام کی گئی ہین ف انعقاد نکاح کی شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو سبب اس فصل مین ان عورتون کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہین اور وہ دو قسم ہین اول وہ کہ دائمی حرام ہین کبھی قابل نکاح نہونگی مانند ماں بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل حرام ہین اور کبھی حلال ہو سکتی ہین جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جیسے سوائے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے سات اسباب ہین۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و ملک یمین اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح مین لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب مین مذکور ہین اور اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ مت۔ یہ سب عورتین چودہ ہین سات نسبی اور سات سببی ہین۔ مع۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامہ فرمایا کہ حلال نہین مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے ف جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا بجداتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء۔ جو کہ مردون کیطرف سے ہون اور عورتون کیطرف سے ہون ف مردون کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علی ہذا القیاس یہ دادیان دائمی محرمات ہین اور عورتون کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علی ہذا القیاس یہ نانیان دائمی محرمات ہین۔ لقولہ تعالی حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الآیۃ بدلیل اس قول الٰہی سبحانہ تعالی کے کہ حرمت علیکم امہاتکم آخر تک ف یعنی تمپر حرام کی گئین تمھاری مائین اور تمھاری بیٹیان آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت مین دادی نانی کا ذکر کہان ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات بھی مائین ہین۔ اذ الام ہو الاصل لغۃ۔ اس لیے کہ لغت مین ام وہ کہ جو جڑ ہو ف پس امہاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتین جو تمھاری اصل و جڑ ہین پس کل جدات داخل ہین و علی ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبتت حرمتہن بالاجماع۔ یا اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی ہے ف تو قطعی حرمت بہرحال ثابت ہوئی۔ ولا ببنتہ۔ اور نہ اپنی بیٹی کے ساتھ ف جو اسکے نطفہ سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل اس آیت کے جو ہمنے تلاوت کردی ف اور بیٹون کی بیٹیان اور بیٹیون کی بیٹیان بھی قطعًا حرام ہین لہذا فرمایا۔ ولا ببنات ولدہ وان سفلت۔ اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیون کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہون ف فرزند بیٹا و بیٹی پس انہین سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہین ہے اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا انکے بیٹیون کی بیٹیان یا کسی اولاد کی بیٹیان کتنی ہی نیچے درجہ پر ہون سب قطعًا حرام ہین للاجماع۔ بدلیل اجماع امت کے ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تعالی بناتکم مین آخر درجہ تک اولاد داخل ہین اور آیت کی دلیل نہین تو اجماع مین کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ببنات اختہ۔ اور نہین حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیون کے ساتھ ف خواہ بہن ماں و باپ دونون کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہین خواہ ماں کی طرف سے یعنی ماں ایک اور باپ دو ہین یا باپ کیطرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہین یہ سب شرعًا یہان مثل حقیقی کے ہین انہین کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجہ پر ہو نہین جائز ہے۔ ولا ببنات اخیہ اور نہین حلال ہے بھائی کی بیٹیون کے ساتھ خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کیطرف یا ماں کیطرف سے بیٹیان چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہون۔ ولا بعمتہ اور حلال نہین پھوپھی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کیطرف سے چاہے کتنی اونچی ہو۔ ولا بخالتہ اور حلال نہین اپنی خالہ کے ساتھ ف ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی

جتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتہن منصوص علیہا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے ف۔ حرمت
علیکم امہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ وتدخل فیہا العمات
المتفرقات۔ اور اسمیں داخل ہیں سب پھوپھیاں جو متفرقہ ہیں ف۔ ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی
پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی۔ والخالات المتفرقات۔ اور خالائیں جو متفرقہ ہیں ف۔ ماں کی حقیقی بہن اور
علاتی اور اخیافی۔ وبنات الاخوۃ المتفرقین۔ اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں ف۔ حقیقی بھائی وعلاتی واخیافی سب کی
بیٹیاں حرام ہیں جیسا کہ توضیح گذری۔ لان جہۃ الاسم عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہے ف۔ واضح ہو کہ ہمارے دیار میں
چچازاد بہن اور ماموں زاد وخالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ بیٹیاں بدل گیا یوں ہی انکی
بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چچازاد بھائی کے تحت میں اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہے وہ بھی اسوجہ سے
حرام ہے کہ وہ اسکے بھائی کی دختر کی دختر ہے فاحفظہ۔ اب رشتہ والیان محرمات بیان فرمائیں۔ ولا بام امراتہ التی دخل
بہا اولم یدخل اور تزویج نہیں حلال ہے اپنی جورو کی ماں سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکیا ہو ف۔ یعنی
جس عورت سے نکاح کیا اسکی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جورو کا منہ بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دیدی
بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السرخسی۔ لقولہ تعالی وامہات نسائکم کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وامہات نسائکم ف
تمہاری جوروؤں کی مائیں تمپر حرام ہیں۔ من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے ف۔ یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جورو
سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ان سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہیں ہوئی حتی کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
طلاق دیدے تو جائز ہے کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی ماں حرام نہیں حتی کہ
دخول واقع ہو تب حرام ہو جائیگی البحر۔ ولا ببنات امراتہ التی دخل بہا۔ اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی
جوروؤں سے جس جورو کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید بنص ثابت ہے
تعالے وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن یعنی اور تمپر حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہاری
گود یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جوروؤں سے جنکے ساتھ تمنے دخول کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لڑکی کو پہلے
سے ساتھ لاوے وہ حرام ہے بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو۔ فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم
تمنے ان جوروؤں سے دخول نکیا ہو تو تمپر گناہ نہیں یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہے نکاح کر لو جس
یہ کہ ربیبہ حرام ہے بشرطیکہ اسکی ماں سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا داعی مثل مساس ونظر بشہوت مراد ہے
ن خلوت صحیحہ بجائے وطی نہیں کما فی الذخیرۃ ھ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہے کہ ربائب وہ حرام کی گئیں جو تمہاری پرورش
ہوں حتی کہ اگر جورو اپنی لڑکی کو کہیں اپنے کنبہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام
۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہے اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً
حرام ہو جاتی ہے۔ سواء کانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ۔ خواہ وہ اسکی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی
دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط۔ کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور
عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ ولہذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں
دخول نہونے پر اکتفا کیا ف۔ یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم۔ اسمیں ربیبہ کا حلال ہونا
کہا کہ اسکی ماں سے دخول نکیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہو کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں
ولا بامراۃ ابیہ واجدادہ۔ اور حلال نہیں تزوج کرنا اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤں سے ف۔

وجدہ کے سوائے جو عورتین کہ باپ یا اجداد کی جورو ہوں وہ سب بھی اسپر دائمی حرام ہین۔ لقولہ تعالی ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم
بدلیل قولہ تعالی ولا تنکحوا الخ یعنے اور مت نکاح مین لاؤ ایسی عورتوں کو جنکے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہو ف۔ آباء کے
جو شامل ہی پس دادا و نانا کی جوروین حرام ہوئین۔ ولا بامرأة ابنه وبنی اولادہ اور نہین حلال تزوج کرنا اپنے بیٹے کی
جورو اور اولاد کے بیٹوں کی جوروں سے ف۔ چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہی اسی طرح چاہے
نیچے درجہ کے ہون۔ لقولہ تعالی وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ بدلیل قولہ تعالے وحلائل الخ یعنی اور تمپر حرام
کی گئین جوروین تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہون ف۔ خواہ بیٹے نے وطی کی ہو یا نہین محیط السرخسی اگر
کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہی تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جورو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلاب لاسقاط اعتبار
التبنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانے کے ہی ف۔ یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منھ کا بول ہی حقیقت
وہ بیٹا نہین ہی حتی کہ وہ منھ بولا اس شخص کی جورو سے جو مطلقہ ہو چکی ہی چاہے نکاح کر لے یونہی اسکی جورو
اسکے نکاح مین ہو اس سے یہ متبنی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہین اور نہ دودھ سے مثل نسبی
ہی تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہی۔ لا لاحلال حلیلة الابن من الرضاعة۔ رضاعی بیٹے کی جورو حلال کرنے کو
نہین ہی ف۔ خلاصہ یہ کہ اصلابکم ست بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہون تو بغیر پشت کے صرف دو طرح
بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہی تو
ہوا کہ منھ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جورو حلال ہی۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہی
وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج مین ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہی ف م۔ ولا بامه
اور نہین جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ یعنی جسکا دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علی ہذا اوپر
نکاح جائز نہین۔ ولا باخته من الرضاعة۔ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ خواہ رضاعی ماں
یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی بہنین ہین۔ لقولہ تعالی وامهاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعة
الله عز وجل وامهاتکم الخ یعنے تمپر حرام کی گئین تمہاری مائین جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنین جو رضاعت
سے ہین۔ ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
حرام ہوتی ہی بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہی نسب سے ف۔ تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہی سوائے
مستثنی کے جو کتاب الرضاع مین آوینگی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسر کی جورو وغیرہ حرام ہین یہی سب بوجہ رضاعت
اور یہ حدیث صحیحین مین ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہی۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینہ کے اندر
ایک چیاپچھ ہو خواہ عمداً ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ مین جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع مین ہی م۔ ولا
بین الاختین نکاحا ولا بملک یمین وطیا۔ اور حلال نہین جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے
از راہ وطی کے ف۔ یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طرق سے ہوتا ہی اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح
پس یہ نکاح ہی جائز نہین ہی حتی کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد باطل ہی اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا
دوسری صورت یہ کہ ملک مین دو لونڈیان جو دونوں بہنین ہین جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک مین جائز ہی مگر دونوں
کرنا نہین جائز ہی پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا از راہ نکاح کے نہین جائز ہی تو وطی کہاں۔ اور دو بہنوں کا
جمع کرنا از راہ وطی نہین جائز ہی اور مالک ہونا جائز ہی۔ لقولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین بدلیل قولہ تعالی وان تجمعوا
یعنے اور تمپر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں مین ف۔ یعنی نکاح۔ ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم

فلا یجمعن ماءہ فی رحم اختین۔ اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالی کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ اپنا پانی دو بہنون کے رحم مین ہرگز جمع نکرے ف۔ یہ حدیث تو ثبوت نہین ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی مین اپنے باپ سے روایت کی کہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آیا اور عرض کیا کہ مین اسلام لایا اور میرے تحت مین دو بہنین ہین فرمایا کہ تو دونون مین سے ایک کو پسند کرے الحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جو صحیحین مین ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح مین جو عورت موجود ہے اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد نہوگا۔ فان تزوج اخت امۃ لہ قد وطیہا صح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کر چکا ہے۔ (بملک یمین) تو نکاح صحیح ہو جائیگا ف۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہے اسکی اجازت سے اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ لصدورہ من اہلہ مضافا الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی لیاقت رکھتا ہے حالانکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہے ف۔ یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے تو نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو ناکح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہین سکتی بخلاف اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روک سکتی تھی۔ تو ... کچھ فرق معلوم ہوگا۔ واذا جاز لا یطأ الامۃ۔ اور جب نکاح جائز ہوگیا تو وہ اس باندی کو وطی نکرے ف۔ ... نہو۔ وان لم یطاء المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نکی ہو ف۔ غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہوگیا کہ اب مملوکہ باندی سے وطی نکرے۔ لان المنکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم مین وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہے ف۔ ... رکھنے کیلئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہین ہوتا۔ الحاصل ... رہو چکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نکرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطی نکرے۔ للجمع۔ بوجہ ... یہان حرم الموطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کرلے ف۔ مثلاً بیع ... یا ... ہبہ وصدقہ کرے یا اسکو مکاتبہ کردے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نکرونگا کچھ نہین ہے کما فی السراجی م ... ہو جاتی ہی موطوءہ کو حرام کرلیا تو حینئذ یطأ المنکوحۃ اب منکوحہ باندی سے وطی کرے۔ لعدم الجمع وطیا کیونکہ وطی کی راہ سے ... کا جمع کرنا نہین رہا ف۔ بلکہ ایک صرف ملک یمین ہے مع حرمت وطی اور دوسری وطی مین ہے۔ یہ سبب اس صورت مین ... سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا۔ ولیطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی المملوکۃ لعدم الجمع وطیا اور ... مملوکہ سے وطی نہین کی ہے تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہین ہے۔ اذ المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکما ... مملوکہ باندی حکما موطوءہ نہین ہے ف۔ تو نہ حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقۃً وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے ف۔ ... تزوج اختین فی عقدتین۔ پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنون کو دو عقدون مین ف۔ اگر ایک عقد مین دونون کو اپنے نکاح مین ... لیا تو نکاح باطل اور دونون کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہین اور اگر بعد دخول کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر مسمی و مہر مثل ... ہوجائیگا المتمرات۔ م۔ اور اگر دو عقد مین لیا تو جو پچھلی ہے اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہے اور کوئی ... اور اگر بعد دخول کے چھوڑے تو مسمی و مثل سے کم ملیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد مین لیا۔ ولا یدری ایتہما اولی۔ اور یہ دریافت ... پہلی کون ہے ف۔ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی م۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہین معلوم تو۔ فرق بینہ وبینہما القاضی ... اور دونون عورتون مین جدائی کردے ف۔ یہ جدائی طلاق بائن ہے۔ لان نکاح احدہما باطل بیقین۔ کیونکہ دو مین سے ایک کا نکاح بالیقین باطل ہے ف۔ صرف تعیین نہین معلوم کہ کون پچھلی ہے۔ ولا وجہ الی التعیین۔ اور معین کرنے ... نہین۔ لعدم الاولویۃ۔ کیونکہ اولویت نہین۔ ولا الی التنفیذ مع التجہیل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح ... کی راہ ہے۔ لعدم الفائدۃ۔ بدین وجہ سے کہ فائدہ نہین۔ او للضرر۔ یا اس وجہ سے کہ ضرر ہے ف۔ حتی کہ مرد پر دونون کے لیے ...

لازم ہوگا اور کسی سے وطی نہیں کر سکتا اور دونوں بہنیں ایک نفقہ پر بسر کرینگی اور یہ مرد و عورتوں سب پر ضرر ہے تفریق
نہیں جدائی کرنا متعین ہوگیا۔ ولہا نصف المہر اور دونوں کے لیے آدھا مہر ملیگا ف جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو اور دونوں
کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہو تو ایک متعہ دونوں کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے
تو دونوں ملا کر نصف سات سو دونوں کو ملیگا۔ لانه وجب للاولی منهما و انعدمت الاولویة للجهل بالاولیة فیصرف
الیهما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلی کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق میں ایک بہتر
نہیں تو وہ دونوں کیطرف پھیر دیگا۔ وقیل لا بد من دعوی کل واحدة منهما انها الاولی۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونوں میں
ہر ایک کی طرف سے دعوی ہو کہ وہی پہلی ہے ف تاکہ مدعیہ کو اسکے دعوی پر دیا جاوے۔ اوالاصطلاح لجهالة المستحقة۔ یا دونوں
باہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معلوم نہیں ہے ف چونکہ ہر ایک حصہ میں شبہہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ
مستحقہ کا حق دوسری کو دیدے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کرلیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دیے کہ یہی پہلی ہے تو بلا جبر
میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں الکافی ھ۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر کامل اگر مسمی ہو
یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عقر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملا کر ہر ایک
نصف نصف دلایا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ محارم میں جنکا باہم جمع کرنا حرام ہے ف ھ۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کرلے
اور مدخولہ ہو تو بعد انقضاے عدت کے الینبیع م ت۔ ولا یجمع بین المرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخیها او ابنة اختها۔
نہیں جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اسکی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ف کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی
کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقوله علیه السلام لا تنکح المرأة علی عمتها ولا علی خالتها ولا علی ابنة اخیها ولا علی
ابنة اختها۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی
اور نہ بہن کی دختر پر ف رواہ البخاری ومسلم والنسائی وابوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرة رضی اللہ عنہ والطبرانی
من حدیث ابن عباس وارسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے
وہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں تمنے قرآن سے بڑھکر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا
امام مصنف نے جواب دیا۔ وہذا حدیث مشہور یجوز الزیادة علی الکتاب بمثله اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل
حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے ف بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصرح ہے کہ ایسا کرنے میں قطیعة الرحم ہے
قطیعة الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر عام علت فرمائی کہ قطیعة
ضرورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احداهما رجلا لم یجز له ان یتزوج بالاخری۔ اور نہ
جمع کریگا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر انمیں ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہوتا ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات
کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینهما یفضی الی القطیعة کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع
قطیعة الرحم کی جانب پہونچا دیگا ف حالانکہ ناتا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابة المحرمة للنکاح محرمة للقطع۔ اور جو قرابت
باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے ف تو جب یہ دونوں سوتین باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہ
ان عورتوں کا جنمیں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمیة بینهما بسبب الرضاع تحرم لما روینا من قبل۔ اور اگر
عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں ف یعنی حدیث
رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا بأس بان یجمع بین امرأة وبنت زوج کان لها من قبل
درمضائقہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری جورو سے بیٹی کو ف مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

دختر سکینہ اسکی عمرہ جورو سے ہو پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بکر نے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے
جمع کیا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ لانہ لا قرابۃ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونوں میں نہ کچھ قرابت ہے اور نہ رضاعت ہے ف۔ صرف
ہندہ کے باپ کی جورو کسی وقت ہندہ تھی اور دارقطنی نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپکی
جورو سے نکاح کر لیا۔ وعلقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا اجماع ہے اسی لیے اس مسئلہ میں فقہاء ائمہ
متفق ہیں ف۔ اگر مرد کا لڑکا ایک جورو سے ہوا اور دوسری جورو سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی
میں باہم نکاح جائز ہے ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان ابنۃ الزوج لو قدرتہا ذکرا لا یحل
له ان يتزوج بامراة ابيه۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ
کی جورو (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں ف۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات صرف ایک طرف سے
ہے اسلیے کہ۔ امراۃ الاب لو صورتہا ذکرا جاز له التزوج بهذه۔ باپ کی جورو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد
فرضی کو نکاح میں لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہے ف۔ پس یہاں یہ صورت ایک طرف سے محرّم اور دوسری طرف سے نہیں ہے
والشرط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہے کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے
اسی لیے کنز میں لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کریں اسپر دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو
کہ ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہونچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ
ثابت کرتی ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اوّل بقولہ ومن زنی بامراۃ حرمت علیہ امها وبنتها۔ اور جس مرد نے
کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئیں ف۔ یہی مشہور قول مالک و احمد ہے اور امام احمد سے دو روایت
ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے
ف۔ یہاں ماں سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے نیچے کے فروع جنکا ذکر نسب میں گزرا۔ وقال الشافعی
الزنا لا یثبت حرمۃ المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانہا نعمۃ۔ کیونکہ
حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہے ف۔ قال تعالی فجعله نسبا وصهرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے رشتہ والا
کیا اور احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلا تنال بالمحظور۔ تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہ ہوگی ف۔ اور ابن عباس
نے کہا کہ اگر اپنی جورو کی ماں سے زنا کیا تو اسپر جورو حرام نہ ہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کما فی البخاری۔ اسی طرح زانیہ
عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو شرعاً
یہ بیٹی زانی سے اجنبیہ ہے کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ
شرعاً زانیہ کا اسکا بیٹا قرار پاویگا حتی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا
فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا تلخیص القسطلانی۔ ولنا
ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وطی کرنا جزو ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہے
یعنی واطی و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہیں اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے حتی یضاف
الی کل واحد منهما كملا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے ف۔ کہتے ہیں کہ فلان مرد کا بچہ
اور کہتے ہیں کہ فلان عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب
بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولها وفروعها كاصوله وفروعه۔ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروع اس مرد کے اصول
و فروع کے ہو گئے۔ وکذلک علی العکس۔ اور یونہی اسکا الٹا ف۔ یعنی مرد کے اصول و فروع اس عورت موطوءہ کے

اصول و فروع کے ہوگئے - والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورة وہی الموطوءة - اور تمتع لینا جزء کے
ساتھ حرام ہے سوائے اُسی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطوءہ عورت ہے ف - تو جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل
ہوئی اُس سے وطی جائز رہگئی باقی سب اصول یعنے ماں باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتا
نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی - اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہوا یا حلال
طور پر ہوا - دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنے وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا - والوطی محرم من حیث
انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا - اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ ز
ف - تو حرمت مصاہرت کی نعمت بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ امام شافعیؒ نے خیال فرمایا ہے - اور رہا قول ابن عباس رضی اللہ
تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتی کہ انھوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرت
کا حکم دیا اور یہاں تو حقیقۃ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانی رح کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑ
پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بعید ہے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے خلقت نسل
نطفہ سے رکھی قال تعالی خلق من ماء دافق - و دیگر آیات ہیں - تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ ا
بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جسکا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اسکو مبتلائے فجور کرنیکا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ
چرواہے سے زنا کرکے پیٹ رکھا یا اور لوگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا - مرد نیک نے
اس دودھ پیتے بچہ سے خطاب کیا کہ او بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالی نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا
جواب دیا کہ میرا باپ فلاں چرواہا ہے یہ دیکھکر لوگ خوفناک و ندامت سے اسکے پاؤں پر گرے - غرضکہ یہ حدیث صحیح بخاری
میں موجود ہے - پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہوا اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معنی
ہیں لغت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالی نے حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم الآیہ میں بیٹیوں کو حرام کیا پس بیٹی
لغت و حدیث کے وہ بچہ یا وہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث
میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا - ہاں فرق دونوں صورتوں میں بوجہ دیگر ہے
کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و شفقت پس خارج ذات
و منافع بطریق سزا اسکے زانی کو نہیں ملینگے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاہر الحجر یعنے فرزند تو فراش والے کا ہے
مرد زناکار کو پتھر ہیں - معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مترتب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال
سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے - اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہو حالانکہ حدیث راہب
گیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہوجاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت
کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتی کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب ہمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو
وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہو ورنہ
نہیں پس ثبوت ہوگیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہوجاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت
محرمہ متحقق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت ہیں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی
نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا
یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے - پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام
ہے اور اُسکی نانی اسکے باپ زانی پر حرام ہے اور اسیطرح کل قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں - یہ تو مسئلہ اول کا

تھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت
کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن مستہ امرأۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف۔ خواہ حلال عورت نے یا حرام طور پر اور خواہ
عمداً یا خطا سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا بشہوۃ بشہوت پایا جاوے ف۔ اور
اقرار یا ظاہر آثار کے خلاف اسکا یہ دعوی کہ شہوت سے نہ تھا مسموع نہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس بشہوت ہی اسی واسطے مسئلہ کو
عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر دیا۔ حرمت علیہ امہا و ابنتہا۔ تو اس مرد پر اس
عورت کی ماں و بیٹی حرام ہوگئی ف۔ یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لا تحرم۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا
کہ نہیں حرام ہوگی ف۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گذرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولی موجب حرمت
نہیں یعنی انکا خلاف صرف مساس حلال میں ہی اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے لیکن نکاح کے جب تک وطی نہیں کی تو اسکو طلاق
دیکر اسکی ماں حلال ہی اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ وعلی ہذا الخلاف مسہ امرأۃ بشہوۃ۔ اور
اسی اختلاف پر حکم ہی مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ ونظرہ الی فرجہا۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف اندر
خانۂ فرج میں۔ ونظرہا الی ذکرہ عن شہوۃ۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ
ہو پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہی اور امام
شافعی رح کے نزدیک نہیں۔ لہ ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولہذا لا یتعلق بہما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال۔ اور اسی وجہ سے
مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا ف۔ یعنی اگر صوم میں بوسہ یا مساس
بشہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام۔ فلا یلحقان بہ۔ تو مساس و نظر نہیں لاحق کیے جاوینگے وطی
کے ساتھ ف۔ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہی۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقۃً وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
و نظر ایک ایسا سبب ہی جو وطی کی جانب بلانے والا ہی ف۔ اور نفس کو رغبت دیتا ہی کہ مبتلائے وطی ہو جاوے حتی کہ حدیث میں
آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
ہی اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کیجانب داعی ہی۔ فیقام مقامہ فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کو حقیقیا
وطی کے بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا ف۔ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہی لہذا مترجم توضیح کرتا ہی جس سے ہر ایک کو آگاہ رہنا چاہیے
حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہی وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہہ سے یا زنا ہو۔ ق۔ اور مساس و نظر سے بشرائط پس
مساس و نظر میں شہوت شرط ہی البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہی الزیلعی۔ لیکن لائق
شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو پس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتوی ہی اور جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بالغ کے ہی
اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف نو برس سے کم
کے۔ الزیلعی۔ پھر مساس بشہوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہی اگرچہ ناخن ہوں الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن
سے متصل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہوں۔ اور یونہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل رگڑ
نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہی خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً
نشہ میں ہو۔ یا خطا سے باینطور کہ شہوت سے جورو پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی ربیبہ یا منبی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

کہ مجھے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر و اسکا بیٹا تصدیق نکرے تو بائنہ نہوگی۔ ط س۔ واضح
ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے سے نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتی کہ اسکے بعد وطی سے حد زنا لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م ھ۔ واذا
طلق امرأتہ طلاقا بائنا۔ اور اگر اپنی جورو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دیں یا خلع وغیرہ
اور جیسا۔ یا طلاق رجعی ف۔ جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہرحال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
یا وطی شبہہ کی عدت میں ہو۔ لم یجز لہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
کرے یہانتک کہ معتدہ کی عدت گذر جاوے۔ ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کرسکتا ہے اور یہی حکم پھوپھی و خالہ وغیرہ جنکا جمع کرنا
حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جوروؤں سے ایک ہو تو اسکے بجاے چوتھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے الکافی م کیونکہ جب تک
عدت باقی ہے بالکل نکاح منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض اثر ہو۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا ف کہ اسمیں تفصیل ہے
ان کانت العدۃ عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو ف یعنی جسمیں رجعت
نہیں ہوسکتی ہے۔ یجوز۔ تو جائز ہے ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرلے۔ لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالا للقاطع کیونکہ
نکاح بالکلیہ منقطع ہوا پس جائز ہے) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلایا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا
عمل واقع ہونا چاہیے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمۃ یجب الحد۔ اور اسی بالکلیہ انقطاع کی وجہ سے اگر اسنے بائنہ
سے وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد زنا واجب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامہ کالنفقۃ
والمنع والفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب
ہونا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہونا اور صحیح فراش ہونا ف حتی کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش
کا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ پھر قاطع یعنی طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر عملہ ولہذا بقی القید
اسکا عمل کرنا پیچھے ہٹ گیا اور اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہے ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہ
عورت [illegible] تا کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حد نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب
الحدود۔ بہرحال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارۃ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے
[illegible] ہے ف اور ہم نے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیہ منقطع ہے بلکہ۔ لان الملک قد زال فی
حق الحل فیتحقق الزنا۔ اسلیے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہوگئی تو زنا متحقق ہوجائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو
ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے مذکورہ کے حق میں نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ و منع و فراش کے حق میں نکاح
باقی ہے۔ فیصیر جامعا۔ تو وہ جمع کرنے والا ہوجائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا
ہوگا۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہے تو حد زنا لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ
شبہہ ساقط کرتا ہے م۔ اگر ایک عقد نکاح میں دو عورتیں جمع کیں جن میں سے ایک اسکو حلال ہے اور دوسری حرام مثلا اسکی جورو
کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جنکا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی بھتیجی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہریت کے ہے یا دو
والی یا بت پرست ہے غرضکہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب و قبول واحد ہے تو جو حلال ہے اسکا نکاح صحیح
اور دوسری کا باطل ہے اور جو مہر ٹھہرا ہے سب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر [illegible] محرمہ سے بھی دخول کرلیا تو مبسوط میں ہے کہ
اسکے لیے مہر المثل چاہیے جسقدر ہو ملیگا یہی اصح ہے۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ اپنی باندی
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المرأۃ عبدہا۔ اور نہ عورت مولاۃ کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو
یعنی باوجود مالک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ بلکہ یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی قاضیخان م

وان کانوا یعبدون الکواکب ولاکتاب لہم ۔ اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہوں اور انکے لیئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب
نہو ف۔ جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے ۔ لم یجز مناکحتہم لانہم مشرکون ۔ تو انسے باہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک
ٹھہرے ف۔ باہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور نہ مسلمہ عورت کو دینا بلاخلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول فیہ
محمول علی اشتباہ مذہبہم ۔ اور اختلاف جو انکے بارہ میں نقل کیا گیا ہے انکے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے ف۔ پس ابو حنیفہ رح
کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھوں نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھوں نے کہا
کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ وعلی ہذا حال ذبیحتہم۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک
معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیوں کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ ف۔ مترجم کو قول ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی
[illegible] میں نہیں پائی ہے کہ قال تعالے ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصاری والصابئین الآیہ ۔ انمیں سے ہر ایک کو فرمایا
[illegible] باللہ تعالی و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا
[illegible] یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے علاوہ بریں کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ مجوس و ہنود و بودھ وغیرہ
کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لاوے حقیقی ہے تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں ٹھیک
[illegible] لائی وہ حقیقی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصۃ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح
[illegible] ہے جو کتاب الہی و پیغمبر پر ہو تو لامحالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں
قول ابی حنیفہ ہے یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہے کما فی الکافی واللہ تعالے اعلم۔ م ۔ (فرع) جس عورت کا
[illegible] ایمان کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے۔ البدائع ھ ۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ نصرانیہ
ہو گئی تو نہیں الجوہرہ ۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ
سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں [illegible] واللہ
تعالے اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے م ۔ مجوسیہ [illegible] میں آفتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والی
[illegible] حکم [illegible] زندیق و باطنیہ و ملحدہ و اباحیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کیا [illegible] داخل ہیں۔ فتح ۔ میں کہتا ہوں کہ [illegible]
[illegible] میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انکے
ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ [illegible] بیٹی لینا جائز ہے اور جو اثر کہ شامی نے [illegible]
[illegible] م ۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اسکی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی بشبہہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز
[illegible] حمل یا انقضائے عدت کے ۔ ھ سراج ۔ اور جسکو [illegible] طلاق دیکر اس سے نکاح نہیں جائز ہے یہاں تک کہ حلالہ
[illegible] اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتی کہ اگر [illegible] تو بھی نہیں اور اگر آزاد کرے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا
[illegible] ھ ۔ قال ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام ۔ اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو
[illegible] حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں ف۔ لیکن ابھی وطی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لا یجوز ۔ اور امام شافعی رح نے
[illegible] عقد نہیں جائز ہے ف۔ حتی کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ہذا
ف۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے ف۔ کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز
لہ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح ۔ دلیل شافعی رح کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کرا دے
رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح
وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں بمعنی وطی آیا اور یہی [illegible] حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو [illegible]

یہ حرہ پر تزوج نہیں تو جائز ہے۔ ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرۃ باقٍ من وجہ لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے بوجہ بعض احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے تو
منع باقی رہیگا ف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا
برخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کریگا۔ ف اور طلاق بائن میں حرہ کی باری
ہی نہ رہی تو حانث نہوگا اگرچہ منع ہے خلاصہ آنکہ منع احتیاطا ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کرکے پھر رجعت
کرنا روا ہے۔ الذخیرہ۔ آزادہ کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور دو باری میں بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللحر ان یتزوج
اربعا من الحرائر والاماء۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزادیوں و باندیوں سے ف تنہا
آزادیاں خواہ باندیاں یا مجموعہ۔ ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہیں کہ اس سے زیادہ
نکاح میں لاوے ف اسپر ائمہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شہر سے ہمارا اسکے خلاف کہتا ہے
قول پر التفات نکیا جائیگا۔ ہاں لونڈیاں اگر ہزار اپنے مال سے اپنے تحت میں لاوے تو مضائقہ نہیں۔ وفی الفتح اگر
ہمت پھر اسنے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہے اور اگر کسی نے اسواسطے تزوج چھوڑا کہ جور وجود نہ
تو اسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ
جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ لقولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع
دلیل اس قول الٰہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار۔ والتنصیص علی العدد یمنع الزیادۃ علیہ
اور کسی شمار پر نص کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہے ف تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ المحقق اس آیت کا
واسطے عدد حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور کرنا صرف
اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم ہے
کہ ہمنے حلال کر دیا ہیں تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد درحالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اس
معلوم ہوا پس زائد نہیں پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ ایکبارگی یا متفرق جسطرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ
سے روایت کی کہ جب اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انمیں سے چھانٹ لے
باقی سے علیحدہ ہو۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تنصیص اسطرح ہو کہ جیسے یہاں احلال کی قید واقع ہوا اور مطالب السبب
اوپر کا ان عدد منصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء میں ہے
قولہ تعالیٰ جاعل الملائکۃ رسلا اولی اجنحۃ مثنیٰ وثلث ورباع۔ کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح سے
اسکو وارد میں کلام کیا تین ہیں بلفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطی رح نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ الا انکا
اجماع امت کی دلیل کافی ہے م۔ وقال الشافعی لا یتزوج الا امۃ واحدۃ لانہ ضروری عندہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا
کہ باندی سوائے ایک کے تزوج نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے ف کیونکہ
اسکی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ والحجۃ علیہ ما تلونا۔ اور شافعی پر حجت یہ آیت ہے جو ہمنے تلاوت کی ف کیونکہ اسکی
مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکوحۃ یتناولہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوحہ باندی کو بھی
لفظ شامل ہے ف جیسے حرہ کو شامل ہے۔ کما فی الظہار۔ جیسے ظہار میں شامل ہے ف ظہار یہ کہ مثلا اپنی جورو کو
اپنی ماں کی پیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے منزلہ قول دی۔ پس الذین یظاہرون من نسائہم۔ جو لوگ اپنی
ظہار کریں۔ اسمیں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل ہو تو ا

باندی جورو سے مظاہرہ کرے اسپر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہی تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورتیں چاہے
خواہ حرہ یا باندی چار تک نکاح میں لاوے - ان خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہی - ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر
من اثنتین - اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے - ف عطاء رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا المحلی لابن حزم - ع - وقال مالک یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی - اور
مالک نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ غلام انکے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہی حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہی
… کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہی اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہی - ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین
… ولیظہر شرف الحریۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا آدھیا کرنے والا ہی تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے
اور آزاد مرد چار کو لاویگا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے ف - کیونکہ غلام بھی اس درجہ کو پہونچا کہ اسنے اللہ تعالی عزوجل
… الحق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا - اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالی کا بندہ ہوں تو اللہ تعالے
نے اسکو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالی کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنا دیا
فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی تنقضی عدتہا - پھر اگر آزاد نے چاروں سے
… یا غلام نے دو سے ایک کو طلاق بائن دی تو اسکو روا نہیں کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت
گذر جاوے - ف - اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں … وفیہ خلاف الشافعی - اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہی
وہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت - اور یہ نظیر ہی ایک بہن کی عدت میں اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی
… شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں - قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح - امام محمد نے
جامع صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہی ف یہی قول شافعی ہی - ولا یطأہا حتی تضع حملہا - اور اس
عورت سے وطی نکریگا حتی کہ وضع حمل کرے ف اور بوسہ مساس وغیرہ دواعی بھی نکرے ف - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور
یہ حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہی ف - اسی پر فتوی ہی المحیط - وقال ابو یوسف النکاح فاسد - اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہی ف - یہی قول زفر و مالک و احمد ہی - وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع - اور
… جسکا نسب ثابت ہی تو بالاجماع نکاح باطل ہی ف یعنی حمل زنا نہو اگرچہ وطی بشبہہ یا وطی نکاح فاسد سے یا شوہر کی لونڈی
… ہو - اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نازل میں ہی کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
… - پس اختلاف ایسے حمل زنا میں جو ناکح سے نہو - لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل - اور ابو یوسف
کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہی ف - تو ہر حمل محترم میں نکاح باطل - وہذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ
منہ - اور یہ حمل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جنایت نہیں ہی - ولہذا لم یجز اسقاطہ - اور اسی وجہ سے اسکا گرانا جائز
نہیں ہی ف - بذریعہ دوا وغیرہ کے - یہ اسوقت کہ خلقت اعضا ظاہر ہوچکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت
میں گرانا جائز ہی اور اسی پر فتوی ہی - دم - ولہما انہا من المحللات بالنص - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
… حلال عورتوں کے بحکم نص ہی ف یعنی قولہ تعالی احل لکم ما وراء ذلکم - وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماءہ زرع غیرہ - اور
وطی حرام ہونا اس سبب سے ہی کہ اپنا پانی غیر کی کھیتی میں نہ سینچے ف - جو کہ حدیث سے ممنوع ہی - پس ہمنے نکاح جائز رکھا اور وطی
حرام کہی - اور جو حمل ثابت النسب ہو اسمیں نکاح بھی منع ہی - والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء
اور منع ہونا حمل ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہی ف کیونکہ وہ شرعا حقدار ہی - ولا حرمۃ للزانی - اور زانی
کی کچھ حرمت نہیں ہی ف تاکہ اسکا حق لحاظ رہے - فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ

کی حمد و ثنا کر کے منبر سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت میں ہی کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے متعہ کو
ڈھا ڈالا - جابر رض نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم ترک کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عود نکرینگے - رواہ
حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہی - اس باب میں احادیث بہت اور مشہور ہیں
صحابہ و تابعین و فقہاء مجتہدین کا اجماع ہی بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سوائے ایک فرقہ روافض کے
اعتبار نہیں ہی - م ف ع - والنکاح الموقت باطل - اور وقت معین محدود تک کیلئے نکاح باطل ہی ف - متعہ
متعہ بغیر گواہوں کے و بدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہی اور نکاح موقت میں گواہ و مہر
وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہی - م - مثل ان یتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام
کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے ف - تو نکاح جائز نہ ہوگا بخلاف امام زفر
- وقال زفر رح هو صحيح لازم - اور زفر رح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہی - ف - یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہی
کہ رفع نہوگا کیونکہ اسمیں صرف ایک وقت محدود کی شرط ہی اور وہ مفسد نہیں - لان النكاح لا يبطل بالشروط
کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہی ف - بلکہ خود شرط خارج ہوجاتی ہی - جواب یہ کہ وقت محدود تک
قبول اسی وقت تک کے لیے ہی اور ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہی - م - ولنا انه اتى بمعنى المتعة - اور
کے معنی لایا ف - کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہی کہ چند روز متمتع ہوا جاوے نہ اسکے مصالح نکاح مرعی ہوں
و العقود معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہی ف - چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہی
میری زندگی میں میرا وصی ہی تو وکیل ہوجائیگا - حسن رح نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس
ذکر کیا تو نکاح ہوجائیگا اور اسکو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المحیط - اور اصح یہ کہ عقد فاسد
ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت - اور کچھ فرق نہیں اسمیں کہ وقت محدود کی مدت
هو المعين لجهة المتعة وقد وجد - کیونکہ وقت محدود کرنا ہی متعہ کی جانب کا معین ہی اور وہ
یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا - ومن تزوج امرأتين في عقدة واحدة واحدهما لا تحل له نكاحها - اور
دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ انمیں سے ایک عورت اسکو حلال نہیں ہی ف - خواہ بوجہ
یا رضاع یا صہریت کے صح نکاح التي حل نكاحها - تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہی - وبطل نكاح
اور دوسری کا نکاح باطل ہوگیا ف - گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہی اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اسکے
ساتھ اسکی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا - لان المبطل في احدهما - کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں
میں ہی ف - تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا - بخلاف ما اذا جمع بين حر
و عبد في البيع - بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا ف - تو غلام کی بیع بھی باطل ہی
لانه يبطل بالشروط الفاسدة - کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہوجاتا ہی - وقبول العقد في الحر شرط فيه - حالانکہ
آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہی ف - اور یہ شرط فاسد ہی - ثم جميع المسمى للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة
ابوحنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہی جسکا نکاح صحیح ہوگیا - وعندهما يقسم على مهر مثليهما - اور صاحبین
دونوں کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے ف - مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور محرمہ کا مثل تین ہزار اور محللہ کا بھی
چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا - وهي مسألة الاصل - اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہی - ومن
ادعت امرأة انه تزوجها واقامت بينة - اور جس مرد پر ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہی

قضاء صرف اظہار واقع نہیں بلکہ حکم ملزم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہے کہ دنیا مین بھی نزاع منقطع ہو اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہے حتی کہ جمعہ مین امام اور عورت کا ولی ہوگا اور در اصل وہی عام سلطان ہے کیونکہ اسکی طرف سے حاکم بنایا جاتا ہے پس اگر طبیب بے علم مفسد ہو تو اسکو مجبور کریگا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے تو اسکا حکم کرے کہ فروخت کرکے قرضہ دے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فروخت کرکے ادا کرے غرضکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کرین جب حد شرع سے خارج ہون تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کرین تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود انکا کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف اسپر نافذ ہوگا اور یہان دو صورتین ہین کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہون سے ہے پس اظہار لازم اور قسم انشاء ہے پس اگر گواہون سے اسکے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونون مین نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کرکے انکا تصرف قاضی کے تصرف مین ہے پس قاضی کے نزدیک جب انکا ثابت ہوا تو اسنے حکم ملزم دیا گواہون کے ماننے تو اسکے یہی معنی کہ مین نے اس عورت کو اس مرد کی جورو کردیا اور گواہ موجود ہین تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گذرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کرین تو نکاح ہوجاتا ہے پس یہ نکاح ہوگیا پھر اگر گواہ کافر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہین کہ قاضی کا تصرف اسپر باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہین یعنی حتی کہ اگر خود دونون ان گواہون کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا یہ مسئلہ کہ کیونکہ پھر قاضی مین مرد و عورت کو جا ہے پکڑ کر نکاح کردے حالانکہ باطل ہے تو آیت سے کہ قاضی کا تصرف ملزم ہے اسوقت شروع ہے کہ جب باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کرین لقولہ فان تنازعتم فی شیئی الآیۃ یہ کہ وقت نزاع کے دونون اپنی اختیاری اراده اظہار و لغیری و غیرہ سے ممنوع ہوکر دونون کے ہاتھ باندھکر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جاتے ہین حتی کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث الحن بحجتہ الخ مین یہ حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعۃ النار ہے یہ لوگ جب باندی کے خرید مین جھگڑے تو قاضی نے جب گواہون پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کر دیا اسکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہوگیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعوی کیا اور گواہون نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن یہ بات واقع مین ہے وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ مین خود واقعی بات نہین جانتے ہین دونون اپنے محلہ مین مدت دراز کے بعد آئے اور گواہون نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہون نے مثلا ایک شخص تیرے واسطے جھوٹ کہا ہے تو اسکو حلال نہین کہ اس چیز مین تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہین ہے کیونکہ اسکے سبب بیع مین ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاء قاضی درحقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا الزام پس اگر محکوم بہ کبھی انشاء ہوجاوے تو باطن مین نافذ ہوگیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کرلیا اور اگر محکوم بہ فقط خبر ہو تو قطع خصومت مین حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت مین حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور مین ہوگا۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہون نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہین ہین تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع مین یہ چیز اسکی نہین ہے تو قیامت مین ماخوذ ہوگا پس مدار نفاذ قضاء کا باطن مین اس بنا پر کہ دونون کے تصرف مقصور کرکے قاضی کے حکم پر مرجوع ہین تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونون کی طرف سے کردیا اور نافذ ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب

(فروع) اگر نکاح مین وقت محدود نکیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دونگا تو نکاح صحیح ہے۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دونگا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ ایسے مضائقہ نہین کہ شرط کرے کہ فقط دن مین ساتھ رہیگا۔ [illegible] سو درم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ مین نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہون کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہین۔ [illegible] اہل السنۃ والمعتزلہ کے درمیان مناکحت مین امام رستغفنی نے کہا کہ نہین جائز اور فتاوی المعتزلہ

میں ہی کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شامی نے
توضیح کردی کہ معتزلہ وشیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہی لیکن انکو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتویٰ سے رہیگا۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکفاء

اولیاء جمع ولی اور اکفاء جمع کفو یعنی ہمسر م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہی۔ قرابت وراثت سے اور ولاء سے اور
امامت سے اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہوسکتے تا صنجان بشرطیکہ ہتک حرمت نکرے۔ ق
مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہی اور اسی پر فتویٰ رہیگا۔ الوجیز۔ مملوک و مرتد وغیرہ کی ولایت
نہیں ہی اور کافر کی ولایت کافر پر ہی۔ م۔ م۔ ینعقد نکاح الحرۃ العاقلۃ البالغۃ برضاہا وان لم یعقد علیہا ولی بکرا
کانت او ثیبا۔ منعقد ہوجاتا ہی نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر ولی عقد نکرے خواہ یہ عورت باکرہ
ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہی۔ وعن
ابی یوسف انہ لا ینعقد الا بولی۔ اور ابو یوسف سے (نوادر میں) روایت ہی کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی
ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفا۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد
ہوگا ف۔ اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہو۔ ع۔ وقال مالک والشافعی لا ینعقد
بعبارۃ النساء اصلا۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا۔ ف۔ اور نہ عورتوں
کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تعضلوہن ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مت روکو عورتوں کو اس
کہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہی یعنی جب وہ مختار ہیں تو منع کرسکتے ہیں کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ
کے حق میں یہ آیت کا نزول ہی کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور بدلیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کرلیا بدون اجازت اپنے ولی کے
تو اسکا نکاح باطل ہی۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی وابن عدی والطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد
لمقاصدہ والتفویض الیہن مخل بہا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہیں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سپرد کرنا
ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہی۔ ف۔ تو عورتوں کا اختیار نہیں ہی۔ الا ان محمدا یقول یرتفع الخلل باجازۃ الولی۔
مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے سے خلل دور ہوجائیگا۔ ف۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت
تو خود دلیل ہی کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہی کیونکہ نکاح کرنا انہی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ
خطاب شوہروں کو ہی اور معنی یہ کہ طلاق کی عدت جب گذر لے تو آوے سے تو انکو مت روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کرلیں۔ کیونکہ
خلع کے لالچ سے رجعت کرلیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہی۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے
قابل حجت نہیں اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہی کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہی اور ولی کی صرف اجازت
ہی۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہی۔ ووجہ الجواز انہا تصرفت فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ
عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکونہا عاقلۃ ممیزۃ۔ اور یہ عورت اس لائق تصرف ہی کیونکہ وہ خود
عقل والی تمیز دار ہی ف۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہی تو اسکا تصرف جائز ہی۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی
باعث کی وجہ سے اسکو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہی۔ ولہا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہروں میں پسند کا حق ہی
ف۔ یعنی کیسا ہی یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا ینسب الی الوقاحۃ

اور نکاح باندھ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اسواسطے کیا جاتا ہی تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہو ف لوگ یہ کہین کہ یہ عورت بڑی شوخ چشم دیدہ کی دلیر ہی کہ خود عقد باندھتی ہی اور حدیث مین ہی کہ ایم یعنی بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہی اور باکرہ سے اسکی ذات مین اجازت لیجاوے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہی - رواہ الترمذی ومسلم وغیرہ - اور سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کردیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اسنے آنحضرت صلعم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تیرا اختیار اسپر نہین ہی اور عورت سے کہا کہ توجا کہ جس سے چاہے نکاح کرلے - ورواہ ابن ابی شیبۃ اور حدیث عکرمہ عن ابن عباس مین روایت کی کہ ایک باکرہ نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اسکا نکاح کیا حالانکہ مین راضی نہین ہون تو آنحضرت صلعم نے اسکو اختیار دیا - اسکے اسناد ثقات ہی لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہی پھر مراسیل جیسے ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہین - اور صحیح مسلم مین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہی کہ جب آنحضرت صلعم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کیے تو ام سلمہ نے اپنے پسر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کردے - اس سے ظاہر ہی کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا نائب ہین پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت مین بیان کرے پس تزویج مین عورت کو خود اختیار ہی صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہی چنانچہ اسی حدیث مین حضرت صلعم نے فرمایا کہ تیرے اولیا مین کوئی شاہد یا غائب ایسا نہین جو اسکو منظور نکرے فافہمہ - ع - ثم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر الکفو پھر ظاہر الروایۃ مین کچھ فرق کفو اور غیر کفو مین نہین ف یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کرلیا یا غیر کفو سے وہ منعقد ہوجائیگا - لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو لیکن غیر کفو کی صورت مین ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہی ف حتی کہ نکاح فسخ کرادے - لیکن یہ ولادت سے پہلے ہی اور بعد ولادت کے نہین فافہم الان - وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ لا یجوز فی غیر الکفو - اور نوادر حسن مین ابو حنیفہ وابو یوسف سے روایت ہی کہ غیر کفو مین نہین جائز ف یعنی عورت نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کرلیا تو منعقد نہوگا - لانہ کم من واقع لا یرفع - کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہین ہوتے ہین ف یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہین اور نہ ہر قاضی عادل ہی - تو کفو ہی مین جائز ہونا چاہیے - م یہی روایت حسن واسطے فتوی کے مختار واصح ہی القاضی والقنیہ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرادے تو صحیح نہین ہی الحقائق - ع - ویروی رجوع محمد الی قولہما - اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کیطرف مروی ہی ف پس تینون اماموں کا اتفاق ہوگیا پھر صغیرہ باکرہ وثیبہ دونون کو ولی نکاح پر مجبور کرسکتا ہی اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہین - ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ علی النکاح خلافا للشافعی - اور جائز نہین ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ف کہ باکرہ کو مجبور کرسکتا ہی اگرچہ بالغہ ہو - لہ الاعتبار بالصغیرۃ - دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہی ف وجہ قیاس دونون کی نادانی ہی - وہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الاب صداقہا بغیر امرہا - اور یہ بات اسوجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہی بوجہ تجربہ نہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مہر بدون اسکے حکم کے اسکا باپ وصول کرتا ہی ف جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہی نہ انکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ اسپر فرض ہوچکا - ولنا انہا حرۃ مخاطبۃ فلا یکون للغیر علیہا ولایۃ الاجبار - اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزادہ ہی تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہوگا - والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا - اور صغیرہ (اگرچہ آزادہ ہی) اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہی ف یہ بالغہ مین باقی نہین - وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب - اور حال یہ کہ عقل پوری ہوچکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ف یعنی ایمان لانے اور فرائض روزہ نماز ادا کرنے کا حکم الٰہی اسپر متوجہ ہوچکا - حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہی تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہین

فصار کالغلام۔ تو یہ مثل طفل کے ہوگیا ف یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہی
وکالتصرف فی المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال میں ف حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہو تو اسیر اجبار بھی جائز
نہیں۔ وانما یملک الاب قبض الصداق برضاہا دلالۃ۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسلئے
ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہی ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہو۔ ولہذا لایملک
مع نہیہا۔ اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنیکے ساتھ باپ اسکا مہر نہیں وصول کر سکتا ف۔ تو جبری نہیں بلکہ اجازۃ
قال فاذا استاذنہا الولی فسکتت او ضحکت فہو اذن۔ کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی
پس وہ چپکی ہوگئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکر تستامر فی نفسہا فان سکتت فقد رضیت
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہوگئی تو راضی
ہوگئی ف یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح
نکی جاوے یہانتک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نکیا جاوے حتی کہ اس سے اجازت لیجاوے لوگوں نے عرض
کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہو فرمایا یہ کہ چپ ہو جاوے ع۔ لان جہۃ الرضا فیہ راجحۃ لانہا تستحیی عن
اظہار الرغبۃ لاعن الرد۔ کیونکہ چپ ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہو کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
کرتی ہو نہ انکار کرنے سے ف پس راضی نہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والضحک ادل علی الرضا من السکوت۔ اور ہنسنا
تو چپ ہونے سے بھی بڑھکر رضامندی کی دلیل ہو ف اور یونہی مسکرانا بقول صحیح المحیط ع۔ بخلاف ما اذا بکت
لانہ دلیل السخط والکراہۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی وناگواری کی دلیل ہی۔ وقیل اذا ضحکت
کالمستہزئۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہو۔ لایکون
رضا۔ تو ایسا ہنسنا رضامندی نہوگا ف اسی پر فتوی ہو البحر۔ واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا۔ اور جب بغیر آواز
روئی تو رد نہوگا ف بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہی القاضیخان م۔ اسی پر فتوی ہو المبسوط الذخیرہ ع م۔ اگر بآواز بلند روئی پھر
عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہوگیا المعراج و۔ سکوت ۱۹ مسائل میں اور اشباہ میں ۳۷ مسائل میں بمنزلہ قول ہی
از انجملہ ایک اجازت باکرہ۔ دوم ولی نے عقد کیا اور اسکو خبر پہونچی کہ فلاں شوہر سے اس مہر پر تیرا نکاح کر دیا پس ساکت
ہوگئی تو عقد لازم ہوا المحیط الکافی ط۔ سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ ہوئی
اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہوگیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہی۔ شوہر کو
وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی فعلی ہو السراج م۔ قال وان فعل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامر غیر الولی۔ یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوا کسی دوسرے نے۔ او ولی غیرہ
اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہی۔ لم یکن رضا حتی تتکلم بہ۔ تو باکرہ کی رضا
حاصل نہوگی یہانتک کہ باکرہ اسکو زبان سے کہے ف اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہوگا۔ لان ہذا السکوت
لقلۃ الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالۃ علی الرضا ولو وقع فہو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
التفات نکرنے کی وجہ سے ہی تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہی ف کہ شاید
رضامندی مراد نہو۔ والاکتفاء بمثلہ للحاجۃ۔ اور سکوت کے مثل امور پر اکتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہی ف کہ ولی سے
کہتے ہوئے شرم آتی ہو۔ ولاحاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں ف
تو زبانی اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی

ف خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات م- تو یہاں شرم سے ضرورت قائم ہی حتی کہ سکوت کافی ہی- لانہ قائم مقامہ کیونکہ
ایلچی بجائے ولی کے ہی- وتعتبر فی الاستیمار تسمیۃ الزوج علی وجہ تقع بہ المعرفۃ لتظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ
اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہوجاوے معتبر ہی تاکہ باکرہ بالغہ کی اسمیں رغبت اسکی بے رغبتی سے
ظاہر ہوجاوے ف- اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہی یوں ہی جب اسکے چچازاد و قرابتی
جو معدود وہیں ذکر کیے ہوں - اور اگر اسنے کہا کہ جو تو کرے مجھے منظور ہی تو کچھ حاجت نہیں- ت- ولا تشترط تسمیۃ المہر
ہو الصحیح لان النکاح صحیح بدونہ - اور اسمیں مہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہی کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہی ف
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہی الفتح اور صحیح یہ کہ شرط نہیں المبسوط ع- ولو زوجہا فبلغہا الخبر فسکتت فہو علی
ما ذکرنا - اور اگر اسکا نکاح کردیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہوگئی تو وہ اسی تفصیل پر ہی جو ہمنے ذکر کی ف کہ ولی یا اسکے
ایلچی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہی اور غیر میں زبان سے اقرار ضروری ہی- لان وجہ
الدلالۃ فی السکوت لا تختلف - کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہیں ف- خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو- ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیہ العدد - پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی میں شرط ہی عدد ف
یعنی کمتر دو آدمی ہوں - او العدالۃ - یا عادل ہونا ف جبکہ ایک ہو- عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما - یہ امام ابوحنیفہ
کے نزدیک ہی بخلاف صاحبین کے ف- کہ انکے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہو- ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا - اور اگر مخبر ایلچی ہو تو بالاتفاق اسمیں کچھ شرط نہیں ہی- ولہ نظائر- اور اسکے نظائر ہیں ف
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہوجانے کی خبر دی اور وہ فضولی ہی یعنے موکل کا ایلچی نہیں ہی تو وکیل کا تصرف برابر قائم رہیگا مگر
تک جبکہ مخبر عادل ہو یا دو عدد ہوں تو معزول ہوجائیگا- ولو استاذن الثیبۃ فلا بد من رضاہا بالقول - اور اگر ولی نے
ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضرور ہی- لقولہ علیہ السلام الثیب تشاور- کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ ثیب مشورت کیجائیگی ف- یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم
میں ابن عباس رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہی
ف- تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہی جو اسے چاہیے کرے- ولان النطق لا یعد عیبا منہا - اور اسلیے کہ ثیبہ کے حق میں
زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا- وقل الحیاء بالممارسۃ فلا مانع من النطق فی حقہا - اور ممارست کی وجہ سے
اسکی حیاء خود کم ہوگئی ہی تو اسکے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہی- واذا زالت بکارتہا بوثبۃ او حیضۃ
او جراحۃ او تعنیس فہی فی حکم الابکار- اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کود پھاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ
عمر دراز ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہی- لانہا بکر حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا - کیونکہ یہ عورت
درحقیقت باکرہ ہی کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہلا ہی پہونچنے والا ہی ف- اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہی- ومنہ الباکورۃ
والبکرۃ - اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہی ف- باکورہ پہلا پھل میوہ اور بکرہ اول صبح- یوں ہی یہ عورت ہی کہ پہلے
اسکی رسائی مرد سے ہوگی- تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہی اگرچہ عرفا نہو- ولانہا تستحیی لعدم الممارسۃ - اور اس وجہ سے کہ وہ بھی
بوجہ عدم ممارست کے حیاء کریگی ف- تو زبان سے صریح اجازت نہ دیگی- ولو زالت بکارتہا بزنا فہی کذلک عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتہا لانہا ثیب حقیقۃ- اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہوگئی ہو
تو وہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہی اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اکتفا نکیا جائیگا کیونکہ
وہ حقیقت میں ثیبہ ہی- لان مصیبہا عائد الیہا - کیونکہ جو اسکو پہونچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہونچیگا ف- یعنی جو فعل اسکے

جیسے وہ شخص جسنے اپنی حفاظت مین مال ودیعت لیا ہی جب ودیعت واپس دینے کا مدعی ہو ف۔ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہی
کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہی اور مالک ودیعت اسپر ثابت کرنا چاہتا ہی ع۔ بخلاف مسئلۃ الخیار لان اللزوم
قد ظہر بمضی المدۃ۔ برخلاف مسئلہ خیار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گذر جانے کے ظاہر ہوگیا ف۔ تو جو شخص اس ظاہر
کے خلاف مدعی ہی وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوتہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے
چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہوگیا ف۔ یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہوگیا۔ لانہ
نور دعواہ بالحجۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے دعوی کو حجت یعنی گواہون سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس
گواہ نہون ف۔ اور اسنے چاہا کہ عورت منکرہ سے اُسکے دعوی پر قسم لیجاوے۔ فلا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ۔ تو ابو حنیفہ
کے نزدیک عورت پر قسم نہین ف۔ بخلاف صاحبین۔ وہی مسئلۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ۔ اور یہ چھ چیزون
مین قسم لینے کا مسئلہ ہی ف۔ یعنی نکاح و رجعت اور ایلاء مین وطی کر لینا و رقیت و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزون مین
ابو حنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکر پر قسم نہین خلافا لصاحبیہ۔ وستاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب
کتاب الدعوی مین انشاء اللہ تعالے تیرے پاس بیان آویگا ف۔ بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
بہت مشکل و مجتہد کا کام ہی۔ لیکن اس مقام پر فتوی یہ کہ عورت بالغہ باکرہ پر جو منکر ہی قسم عائد ہی کما فی الدر۔ یہی قول صاحبین
و الائمۃ الثلثۃ ہی م۔ شوہر مرا و عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثون نے اجازت
کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا اگر مجھے خبر پہونچی تو
مین راضی ہوئی تھی تو قول وارثون کا ہی اور عورت گواہ لاوے۔ (قنیہ) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ مین اجازت چاہی
عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہین اور قبل عقد کے رد ہی پھر اگر ولی نے عقد کیا لیس خاموش
ہو رہی تو علی الاصح جائز ہی جیسے اسکی موجودگی مین نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہی بشرطیکہ
جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھکر نکاح کر دیا اسنے کہا کہ مین بالغہ ہون تو اسی کا قول اور آگے گواہ قبول ہین بشرطیکہ
عمر اسکو محتمل ہو۔ ش۔ ویجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجہا الولی۔ اور جائز ہی یعنی منعقد ہی نکاح صغیر کا
یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکرا کانت الصغیرۃ او ثیبا۔ خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو ف۔ اسطرح کہ قبل بلوغ
کے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا مرگیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ لیکن یہی ولی خواہ باپ و
دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو العصبۃ۔ اور ولی وہ ہی جو عصبہ ہو ف۔ یعنی الیہا وارث کہ اگر یہ صغیر یا صغیرہ مرجاوے
تو جنکا مفروض حصہ ترکہ مین دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض مین معلوم ہوگا۔ و اولیاء کا بیان آتا ہی۔ ومالک
یخالفنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رح سواے باپ کے دیگر اولیاء مین ہمسے مخالفت کرتے ہین ف۔ یعنی کہ دادا کا نکاح
کرنا منعقد نہین کہتے۔ والشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رح ہمسے مخالفت کرتے ہین سواے باپ و دادا کے
دیگر اولیاء مین۔ وفی الثیب الصغیرۃ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ مین بھی مخالفت کرتے ف۔ اور کہتے ہین کہ صغیرہ جب
ایک مرتبہ ثیبہ ہوگئی تو اب شرم نہین پس اسکی زبانی رضامندی ضروری ہی اور ہم کہتے ہین کہ نابالغی سے حماقت قائم ہی و تمام کلام آتا ہی
وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحرۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک رح کی وجہ یہ ہی کہ آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت
ہوتی ہی۔ ولا حاجۃ لانعدام الشہوۃ۔ اور یہان کچھ حاجت نہین بوجہ شہوت ناپید ہونے کے ف۔ کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہی
تو قیاسا باپ کی بھی ولایت نہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت نصا بخلاف القیاس۔ لیکن باپ کا ولی ہونا از راہ نص کے برخلاف
قیاس ثابت ہوا ف۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے چھ سالہ عمر مین بولایت حضرت ابوبکر الصدیق

نکاح کر لیا اور نو برس کی عمر میں زفاف ہوا۔ پس قیاس کو یہاں دخل نہیں بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا۔
والجد لیس فی معناہ فلا یلحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لاحق نکیا جاوے ف۔ شافعی
کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہے حتی کہ فرائض میں باپ نہو تو دادا بجائے اُسکے قائم ہے۔ قلنا لا بل ہو موافق للقیاس۔
ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہے ف۔ تو دادا اور مانند اسکے سب داخل ہیں۔ لان النکاح
یتضمن المصالح۔ اسواسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہے۔ ولا تتوفر الا بین المتکافیین عادۃ۔ اور عادت یوں ہی جاری
ہے کہ یہ مصلحتیں بجز برابر نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولا یتفق الکفو فی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر
ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا ف۔ شاید صغر میں میسر ہے پھر بعد بلوغ کے نہو۔ فاثبتنا الولایۃ فی الصغر احرازا
للکفو۔ تو ہمنے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے ف۔ اور جب اسلیے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی
ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتم بالتفویض الی
غیر الاب والجد لقصور شفقتہ وابعد قرابتہ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں لحاظ
مصالح پورا نہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اُسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لا یملک التصرف فی المال مع
انہ ادنی رتبۃ فلان لا یملک التصرف فی النفس وانہ اعلی اولی۔ اور اسی قصور و دوری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں
تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہے پس بالضرور اولی ہے کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابو نہ پاوے
درحالیکہ جان کا درجہ بڑھکر ہے۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ
نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ و دادا میں ہے ف۔ صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ وما فیہ من القصور
اظہرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اُسکو ہمنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ف۔ یعنی سوائے
باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتی کہ صغیر مثلا چاہے بلوغ کے بعد فسخ کر دے۔ بخلاف التصرف فی المال
بخلاف مال میں تصرف کے ف کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ اُسمیں صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانہ یتکرر
کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے ف۔ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے
خرید لیا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یمکن تدارک الخلل۔ تو خلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا تفید الولایۃ الا ملزمۃ۔ تو اسمیں کوئی
ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے ف۔ یعنی اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع
القصور لا یثبت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے ف۔ جیسا کہ ہم
بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت ثابت نہیں ہو سکتی۔ شافعی رح نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ
فی المسئلۃ الثانیۃ ان الثیابۃ سبب لحدوث الرای لوجود الممارسۃ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رح کے قول کی یہ وجہ
ہے کہ ثیبہ ہونا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے بوجہ ممارست پائے جانے کے ف یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود عقل
ہو جاتی ہے اگر چہ بعض نے کہا حاصل نہو۔ فادرنا الحکم علیہا تیسیرا۔ تو ہمنے آسانی کے لیے ثیب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا
ف۔ جو ثیبہ ہو خود مختار ہے چاہے نکاح منظور کرے یا انکار کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ۔ اور ہماری دلیل
وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت متحقق ہے اور شفقت وافر ہے ف۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا
کو اسپر وافر شفقت ہے تو انکو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسۃ تحدث الرای بدون الشہوۃ۔ اور کوئی ممارست نہیں جو
بدون شہوت کے رائے پیدا کرے ف۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطی نہیں کی۔ فیدار الحکم علی الصغر۔ تو حکم کا مدار کمسن
ہونا ہے یعنی بالغ نہو تا پس جو بالغ نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اسپر ولایت حاصل ہے اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

ویؤیدہ کلامنا فیما تقدم قولہ علیہ السلام النکاح الی العصبات - اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے - من غیر فصل - بدون تفصیل کے فرمایا ف یعنی جملہ عصبات بدون قید باپ
یا دادا وغیرہ کے - لیکن یہ حدیث سرخسی و سبط ابن الجوزی نے حضرت علی رض سے موقوفاً و مرفوعاً ذکر کی اور کسی نے روایت
نہیں کی ع - والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الارث - نکاح کی ولایت میں عصبات کی
ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے ف - چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے ابعد محجوب ہوتا ہے
اسی طرح نکاح میں - الابعد محجوب بالاقرب - اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے ف - عورت کا سب سے اقرب ولی اسکا بیٹا
پھر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اوپر تک - المحیط - پھر اگر ماں باپ کا بھائی پھر خالی باپ کی طرف کا پھر ماں
کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد نرینہ - پھر چچا اور انہیں حقیقی و علاتی و اخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا
کے پسر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل مذکور پھر انکی اولاد بتفصیل مذکور علی ہذا - پس ہر ایک کو [illegible]
ولایت ہے - پھر آزاد کرنے والا مولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر مولی کے عصبات بترتیب مذکور - پھر جب عصبات نہ ہوں تو ابوحنیفہ رح
کے نزدیک اول ماں پھر دختر پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں اور تمام
تفصیل میراث میں ہے - پھر جس سے موالات کی واسکے عصبات پھر قاضی جسکے فرمان میں یہ اختیار ہو اور تمام الکلام فی الفتاوی
اب واضح ہو کہ درجہ اول پسر و اسکا سلسلہ ہے تو فرض کرو کہ عورت کا پسر یا پوتا پڑپوتا اور باپ دادا اور بھائی تینوں قسم کے ہیں تو وہ ولی
پسر یا پوتے یا پروتے کو ہے اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہیں - اگر پسری سلسلہ میں کوئی نہ ہو تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محجوب ہیں اگر کوئی
نہو صرف تینوں قسم کے بھائی ہوں تو حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہیں علی ہذا القیاس - پھر واضح ہو کہ باپ دادا اور دیگر
اولیاء میں فرق معلوم ہوچکا - فان زوجہما الاب او الجد - پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونوں کو - یعنی الصغیر
او الصغیرۃ - یعنی صغیر یا صغیرہ کو - فلا خیار لہما بعد بلوغہما - تو دونوں کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار نہیں ہے یعنی
نکاح رکھنے یا توڑنے میں اختیار نہیں - لانہما کاملا الرای وافرا الشفقۃ فیلزم العقد بمباشرتہما کما اذا باشراہ برضاہما
بعد البلوغ - کیونکہ باپ و دادا دونوں رائے میں پورے اور شفقت میں بھرپور ہیں تو انکے عمل میں لانے سے عقد لازم ہو جائیگا
جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے انکی رضامندی سے دونوں نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے ف - پس اگر باپ یا دادا نے دختر صغیرہ
کا مہر بغبن فاحش قبول کیا یا طفل صغیر کا مہر بغبن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے - اور یہی مولی
اور پسر مجنونہ کا حکم ہے - یہ اسوقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہودگی تصرفات میں از راہ حماقت و فسق وغیرہ کے ظاہر نہو اور اگر ظاہر ہو
تو بالاتفاق نکاح صحیح نہیں - یوں ہی اگر نشہ میں اپنی دختر صغیرہ کو مرد فاسق یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے
کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہیں البحر - وان زوجہما غیر الاب والجد - اور اگر صغیر و صغیرہ کو سوائے باپ و دادا کے کسی نے
بیاہ دیا ہو - فلکل واحد منہما الخیار اذا بلغ - تو صغیر و صغیرہ میں سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی - ان شاء
اقام علی النکاح وان شاء فسخ - اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہو
ف - اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہیں ہوا - ت - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - اور یہ حکم
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لا خیار لہما اعتبارا بالاب والجد - اور ابو یوسف نے کہا کہ نہیں
اختیار ہے بر قیاس باپ و دادا کے ف - کیونکہ قرابت میں سب مشترک ہیں - ولہما ان قرابۃ الاخ - اور ابوحنیفہ و
محمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ف - اگرچہ بلحاظ باپ و دادا کے باقیوں سے بڑھکر ہے - ناقصۃ - ناقص ہے - والنقصان
یشعر بقصور الشفقۃ - اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے - فیتطرق الخلل الی المقاصد عسی - تو ایسا لگتا ہے

کیونکہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہو ف۔ پس جن اولیاء میں نقص ہے سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بخیار
الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہے ف۔ تو واجب ہوا کہ انکو خیار بلوغ حاصل ہو۔ واطلاق
الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سواے میں مطلقاً خیار کا جواب ماں وقاضی کو
شامل ہے ف۔ پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو خیار حاصل ہے۔ ہو الصحیح
من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں راے ناقص ہے ف۔ وہ ماں ہے۔ ونقصان
الشفقۃ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہے ف۔ اور وہ قاضی ہے۔ فیتخیر۔ تو صغیر وصغیرہ کو اختیار ہوگا ف۔
پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کردے یا جب آگاہ ہوا اسی دم بدون کسی کام میں
مشغول ہونے کے فسخ کردے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ پھر یہ فسخ واقع ہوتا تو فرمایا۔
ویشترط فیہ القضاء۔ اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے ف۔ تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف خیار العتق۔ بر خلاف
خیار عتق کے ف۔ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کردی گئی تو اسکو خیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند
کرے یا نہیں پس اگر فسخ کریگی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس خیار بلوغ وخیار عتق میں فرق ہے۔ لان
الفسخ ہہنا لدفع ضرر خفی وہو تمکن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانثی فجعل الزاما فی حق الآخر فیفتقر الی
القضاء۔ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل متمکن ہونا اور اسی جہت سے
وہ مرد وعورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضاے قاضی کی حاجت ہوئی ف۔ کیونکہ
دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ وخیار العتق لدفع ضرر جلی وہو زیادۃ الملک علیہا۔ اور خیار
عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر مالک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاق ہونا ف۔
جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یختص بالانثی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے ف۔ جیسے مرد کو طلاق
کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعا۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ف۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے
سے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا
بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فہو رضاء۔ پھر ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو
نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہے ف۔ خواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان
لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فتسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہانتک کہ جان کے
پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تتمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے
آگاہ ہو اسواسطے کہ اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفرد بہ۔ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہے ف۔
صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی ف۔ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری
حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نجاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں ہے
تو جبتک نجانے تب تک فسخ یا بحال نہیں کرسکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہوکر رد کریگی تو فسخ ہوگا اور سکوت کریگی تو
لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو ف۔ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ
مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ عورت
احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدار دار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے ف۔ تو اسپر لازم تھا کہ اپنے
متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہوگی ف۔ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہوکر چپ ہوئی پھر

دعوی کیا کہ مین نکاح کی اجازت نہین دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھکو رد کرنے کا اختیار
حاصل ہی تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دار الاسلام دار العلم ہی جب چاہتی جان لیتی
بخلاف المعتقۃ - برخلاف اُس لونڈی کے جو آزاد کی گئی ف ۔ اور کسی شوہر کے تحت مین ہی اور خاموش رہی پھر اُسکو
معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہی پس اُسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہی تو عذر قبول ہوگا
لان الامۃ لا تتفرغ لمعرفتہا فتعذر بالجہل بثبوت الخیار - اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے
فارغ نہین ہوسکتی تو خیار حاصل ہونا نجاننے مین معذور رکھی جائیگی - ثم خیار البکر یبطل بالسکوت ولا یبطل خیار
الغلام ما لم یقل رضیت او یجیٔ منہ ما یعلم انہ رضا - پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہو اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل
ہوجائیگا اور صغیر کا خیار نہین باطل ہوتا جبتک نہ کہے کہ مین راضی ہوا یا اُسکی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے
معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہی ف - صغیرہ مین تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کرکے اجازت لی اور وہ خاموش رہی
پس لازم ہوگیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وطی کرلے یا مہر دیدے یا
نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق مین سکوت دلیل رضامندی نہین جیسے ثیبہ عورت مین لہذا فرمایا - وکذلک الجاریۃ اذا
دخل بہا الزوج قبل البلوغ - اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اُس سے شوہر نے وطی کرلی ہو -
اعتبارا لہذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح - یعنی یہ حکم ہی بقیاس اس حالت کے بحال ابتداے نکاح ف - یعنی ثیبہ
بالغہ کا عقد کرے اگر ولی نے پوچھا اور اُسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہین جبتک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل
دلیل صرف ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہوکر بالغہ ہونے والی کا حال ہی - اس
معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر مین مدخولہ ہوچکی ہی بالغ ہوکر اسکو خیار حاصل ہی حتی کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ
کر دیا جائیگا - وخیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس - واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق مین آخر مجلس
تک دراز نہوگا ف - یعنی جس صغیرہ کا سواے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس مین بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا اُس
جلسہ کے آخر تک اُسکو اختیار مین مہلت نہین بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہوجائیگا - اور اگر اُسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول
متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہی غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح
پر قیاس کرو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہین ہوتا اسی طرح یہان ہی - ہان نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے
تو نافذ ہوگا - اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفعہ کی خبر دیگئی تو لازم ہی کہ کہے مین نے دونون حق طلب کیے پھر دونون کی
تفسیر کرے - ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے مین پچھلا باطل ہوگا - واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے فسخ کیا اور گواہ کرلیے
تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے - م بعف - یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا - ولا یبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام - اور جو صغیرہ
کہ ثیبہ ہوکر بالغہ ہوئی یا صغیر کہ بالغ ہوا تو اسکا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہوجانے کے باطل نہوگا ف - یعنی مجلس بدل جانے سے بھی نہین باطل
ہوگا لانہ ما ثبت باثبات الزوج - کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہین حاصل ہوا ف - تا مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسکے شوہر
نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ ہو ف - مجلس تک ہی پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا
اختیار باطل ہوگیا اور یہان خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہین - بل لتوہم الخلل - بلکہ خلل کے احتمال پر ہی ف - جو
ولی ناقص کی راے سے پیدا ہوا ہی - فانما یبطل بالرضاء - پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا - غیر ان سکوت
البکر رضا - لیکن یہ بات ہی کہ باکرہ کا چُپ ہوجانا رضامندی ہی ف - اور ثیبہ جو مرد نوجوان کے حق مین سکوت نہین بلکہ قول
یا فعل چاہیئے - تو جبتک نہو باقی رہیگا - اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اُسکی خدمت کرتی رہے الخلاصہ - اور معیدین

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہوجاوے یا اختیار سے وطی کرنے دے الجوامع - اور اگر عورت نے کہا کہ اسنے مجھے
زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہے مف - بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قولی یا فعلی
تک رہیگا - بخلاف خیار العتق - برخلاف خیار العتق کے ف - کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہے - لانہ
ثبت باثبات المولی وہو الاعتاق - کیونکہ یہ خیار تو مولی کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ف یعنی
مولی نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا - فیعتبر فیہ المجلس - تو اسمیں مجلس کی حد معتبر ہے - کما فی خیار المخیرۃ - جیسے مخیرہ
عورت کے خیار میں ف - جسکو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے مجلس کی حد معتبر ہے - رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح رد کیا
اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہے تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ ثم الفرقۃ بخیار البلوغ
لیس بطلاق - پھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے - لانہا تصح من الانثی - کیونکہ یہ فرقت
تو عورت کی طرف سے صحیح ہے ف - حتی کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہوگئی - ولا طلاق الیہا - حالانکہ
طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے ف - تو یہ فرقت طلاق نہوئی - وکذا بخیار العتق لما بینا - اور یونہی
جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہمنے بیان کی ف - کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت
ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں - بخلاف المخیرۃ - برخلاف مخیرہ کے ف - کہ فرقت اگرچہ عورت کے
اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے - لان الزوج ہو الذی ملکہا وہو المالک للطلاق
کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا ف - تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر
کے نائب کے ہوئی تو مخیرہ کی فرقت طلاق ہے - (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح
باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہے - یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ کفو نہونے یا مہر کم ہونے
کے ہو - اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے م - اگر ایک طلاق دیکر بعد عدت
کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلظہ بائنہ ہوکر
حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا - خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہے م - وان مات احدہما قبل البلوغ
ورثہ الآخر - اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مرگیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا - وکذا اذا مات بعد البلوغ
قبل التفریق - اور یونہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرا ف - تو بھی دوسرا وارث ہوگا - یعنی بعد
بلوغ کے ایک نے نکاح رد کیا تو اس رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتی کہ مرد اس سے وطی کرسکتا ہے
پھر جب قاضی تفریق کردے تو نکاح فسخ ہوگیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا -
لان اصل العقد صحیح - کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا ف - صرف لازم نہ تھا - والملک الثابت بہ انتہی بالموت
اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہوگئی ف - یعنی پوری ہوگئی اور قطع نہیں ہوئی تو
میراث جاری ہوگی - بخلاف مباشرۃ الفضولی - بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا ف - یعنی زید و ہندہ کا عقد
ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے - اذا مات
احد الزوجین قبل الاجازۃ - جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مرا ف - تو دوسرا وارث نہوگا -
لان النکاح ثمہ موقوف - کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے ف - اسپر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں - فیبطل بالموت - تو
موت کی وجہ سے باطل ہوجائیگا ف - کہ اب اجازت ناممکن ہے - وہہنا نافذ فتقرر بہ - اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے تو
موت سے ٹھیک قرار پاگیا ف - حتی کہ اب فسخ نہیں ہوسکتا تو نکاح کے احکام اسپر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہے - قال ولا

ولا ولایۃ لعبد ولا صغیر ولا مجنون ۔ قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنے نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔
لانہ لا ولایۃ لهم علی انفسهم ۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے ۔ فاولی ان لا تثبت علی غیرهم ۔ تو
بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی ف ۔ کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو ۔ ولان هذه الولایۃ نظریۃ
اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظری ہے ف ۔ کہ نظر خوب سے بہتر جانکر عقد کر دے ۔ ولا نظر فی التفویض
الی هؤلاء ۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے ۔ ف ۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہونا اجماع ہے اور صغیر و
مجنون بے عقل ہیں ۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا مہینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتوی ہے پس جو مطبق نہو وہ بالاتفاق اپنے
افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ جنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
مطبق نہیں ہے اسمیں دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اسکے افاقہ تک انتظار نکرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخرین ہے م ف ۔ ولا ولایۃ لکافر علی مسلم ۔
اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے ۔ لقوله تعالی ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا ۔ بدلیل قول الہی
عزوجل ولن یجعل الله الآیۃ یعنی اللہ تعالے نے ہرگز کافروں کے لیے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی کبھی ف ۔ اور یہ ایسے امور ہیں
جو معنی عبادت کو متضمن ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے ۔ ولهذا لا تقبل شهادته علیه ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
قبول نہیں ہے ف ۔ کما فی الحدیث الصحیح ۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتی
اور یہ مسائل اجماعی ہیں کما فی الفتح ۔ ولا یتوارثان ۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں ف ۔ اور
یہ معروف اور اسمیں نصوص صریحہ ہیں ۔ اما الکافر فتثبت له ولایۃ الانکاح علی ولده الکافر ۔ لکن کافر کو اپنے فرزند کافر کے
نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے ۔ لقوله تعالی والذین کفروا بعضهم اولیاء بعض ۔ بدلیل قوله تعالی والذین کفروا الخ یعنی
جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں ف ۔ اگرچہ انکی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے ۔
ولهذا تقبل شهادته علیه ویجری بینهما التوارث ۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں
میراث جاری ہوتی ہے ف ۔ بالجملہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وے تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا
اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا ۔ ولغیر العصبات من الاقارب
ولایۃ التزویج ۔ اور عصبات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے ۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ۔ یہ امام
ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ۔ ومعناه عند عدم العصبات ۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہو نہ نسبی اور
نہ سببی ف ۔ تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے ۔ وهذا استحسان ۔ اور یہ حکم استحسان ہے ۔ وقال محمد لا تثبت وهو القیاس
وهو روایۃ عن ابی حنیفۃ ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
امام ابوحنیفہ سے ہے ف ۔ رواها الحسن بن زیاد ۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب ۔ اور ابو یوسف کا قول اسمیں
مضطرب ہے ۔ والاشهر انه مع محمد ۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اسمیں امام محمد کے ساتھ ہیں ف ۔ اور اکثر روایات میں
ابوحنیفہ کے ساتھ الزیلعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مع ۔ لہامار دیتا ۔ صاحبین کی دلیل
وہ جو ہم روایت کرچکے ف ۔ کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہوگا ۔ ولان
الولایۃ انما تثبت صونا للقرابۃ عن نسبۃ غیر الکفو الیها ۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
قرابت کی طرف غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے ۔ والی العصبات الصیانۃ ۔ اور یہ حفاظت عصبات ہی کیطرف
مفوض ہے ف ۔ کیونکہ خاندان انہیں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی ۔ ولابی حنیفۃ

ان الولایۃ نظریۃ - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظری ہے - والنظر یتحقق بالتفویض الی من ہو المختص بالقرابۃ
الباعثۃ علی الشفقۃ - اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جسکی قرابت منتظمہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی ف پس
وہ نہایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکے حق مین جاری کریگا - خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ملے تو موافق روایت
حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہو تو ایسی قرابت منتظمہ والے کو ولایت ہوگی - جیسے ماں و بیٹی وغیرہ - ومن لا ولی لہا اور جس عورت
کا کوئی ولی نہو - یعنی العصبۃ من جہۃ القرابۃ مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہو - اذا زوجہا مولاہا - اگر اسکو اسکا مولی بیاہ دے
الذی اعتقہا - یعنی وہ مولی جسنے اس باندی کو آزاد کیا ہے - جاز - تو جائز ہے - لانہ آخر العصبات - کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبات کے ہے ف تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی ہو تو پھر اسکا ولی اسکا عصبہ سببی ہوتا ہے - و
اذا عدم الاولیاء - اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں - اور بقول ابو حنیفہ رح قرابتی اولیاء مثل
ماں وغیرہ کے بھی نہوں - فالولایۃ الی الامام والحاکم - تو ولی ہونا امام المسلمین و حاکم کیطرف راجع ہے - لقولہ علیہ السلام
السلطان ولی من لا ولی لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہو ف رواہ
ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ - اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کرین تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن یہ نہیں
کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کر دے - مین
کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہین واللہ تعالی اعلم - م - حاکم سے مراد سلطان اعظم کیطرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی
کے منشور مین نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے - فاذا غاب الولی الاقرب غیبۃ منقطعۃ - پھر اگر وہ ولی جو سب سے
اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس مین اسطرح ہو کہ غیبت منقطعہ ہو ف - اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہین اور اقرب سے
نیچے درجہ کا ولی موجود ہے - جاز لمن ہو ابعد منہ ان یزوج - تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہوا اسکو روا ہے کہ نکاح کر دے ف
اور اقرب سے دور رکھنے مین اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہو نہ تیسرے درجہ والا - چنانچہ اگر اقرب کو معدوم
مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا - وقال زفر رح لا یجوز - اور زفر رح نے کہا کہ ابعد کا نکاح کر نا نہین جائز ہے
لان ولایۃ الاقرب قائمۃ - کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے - لانہا ثبتت حقالہ صیانۃ للقرابۃ فلا یبطل بغیبتہ -
کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوا ہے کہ قرابت کی حفاظت کرسکے تو وہ اسکے غائب ہونے سے
باطل نہوگی ف خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہین بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہوگی - ولہذا لو زوجہا حیث ہو جاز - اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
جہاں ہو وہین سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے ف یہی جواب ظاہر ہے - الظہیریہ پس اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو
وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی - ولا ولایۃ للابعد مع ولایتہ - اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت
نہین ف بلا خلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج ٹھہری پس باطل ہے - ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ - اور ہماری
دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے - ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برایہ - اور یہ کچھ نظر نہین کہ ایسے
شخص کو ولایت سپرد کیجاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہین ہو سکتا ف کیونکہ غائب ہے - ففوضناہ الی الابعد پس
ہمنے رائے کو ابعد ولی کے سپرد کیا ف جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت مین دونوں یکساں ہین تو جس قدر حق ولی اقرب کا
تھا وہ محفوظ رہا - وہو مقدم علی السلطان - اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر - کما اذا مات الاقرب - جیسے اس وقت
کہ ولی اقرب مر جاوے ف تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر رح نے کہا - و
لو زوجہا حیث ہو - اور اگر اقرب جہاں ہو وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے ابعد اطلاع دینے کے ف تو جائز ہے - فیہ منع - اسمین

قول مین منع ہی ف ممنوع ہی یعنے ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہی - ولبعد التسلیم
نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر وللاقرب عکسه - اور بعد مان لینے کے ہم کہتے ہین کہ جو دور کا ولی ہی اسکو قرابت
مین دوری اور تدبیر مین نزدیکی حاصل ہی اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہی اسکو برعکس ف یعنی قرابت مین نزدیکی اور
تدبیر مین دوری ہی کیونکہ البعد تو یہان حاضر ہی اور اقرب دور ہی - فنزلا منزلة ولیین متساویین فایهما عقد نفذ ولا یرد
تو دونون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیون کے قائم ہوگئے پس جسنے عقد کردیا وہ نافذ ہوجائیگا اور رد نہین کیا جائیگا - والغیبة
المنقطعة ان یکون فی بلد لا تصل الیه القوافل فی السنة الا مرة - اور غیبت منقطعہ یہ ہی کہ اقرب ایسے ملک مین
ہو کہ اس تک قافلہ سال مین نہ پہونچے سواے ایکبار کے - وهو اختیار القدوری - اور یہ قدوری رح کا مختار ہی ف کہ
غیبت منقطع کے یہ معنی ہین - وقیل ادنی مدة السفر لانه لا نهایة لاقصاه - اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر
ہی کیونکہ انتہاے مدت سفر کی کوئی حد نہین ہی - وهو اختیار بعض المتاخرین - اور یہ بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہی
ف جنمین قاضی ابو علی نسفی وابو علی سغدی و سعد بن معاذ اور ابو عصمة المروزی و محمد بن مقاتل و ابو الیسر و صدر شہید
وغیرہم ہین - وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہی ولی نکاح ہی - فقہا نے کہا کہ اسی پر فتوی
ہی اور زیلعی نے کہا کہ یہی اکثر متاخرین کا قول ہی - وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایه - اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت مین ہو کہ اسکی راے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا ف حتی کہ اس شہر
مین چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہو یا معلوم مگر جب تک راے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہی کفو انتظار نہین کریگا تو غیبت منقطعہ اور ولی
البعد کی ولایت جائز ہی یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہم کا قول ہی اور نہایہ مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین اور امام سرخسی نے مبسوط
مین کہا کہ یہی اصح ہی - وهذا اقرب الی الفقه لانه لا نظر فی ابقاء ولایته حینئذ - اور یہ فقہ سے اقرب قول ہی کیونکہ ایسی حالت
مین ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے مین کوئی بہتر نظر نہین ہی ف اور واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کی قول اور اس قول مین درحقیقت
کچھ مخالفت نہین ہی ... کیونکہ دونون کے نزدیک اصل یہ کہ اُسکی راے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اسمین غالب گمان
کافی ہی لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہی اور قول دوم مختار
بعض المتاخرین پر ولی البعد کی ولایت جائز ہی واللہ تعالی اعلم - (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو البعد کو بالاجماع ولایت حاصل
ہوجاتی ہی - الخلاصة ... - پھر واضح ہو کہ صغیر وصغیرہ مین سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہین ہوسکتا مگر مجنونہ عورت جوان مین ممکن ہی
واذا اجتمع فی المجنونة ابوها وابنها - اور جب مجنونہ عورت کے حق مین اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے ف یہ بیٹا اسکے سابق
شوہر سے اب بالغ ہی - فالولی فی انکاحها ابنها - تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے مین اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہی ف باپ نہین ہی
فی قول ابی حنیفة وابی یوسف - یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول مین ہی ف کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت مین
اقرب ہی - وقال محمد ابوها لانه اوفر شفقة من الابن - اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہی کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اُسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہی ف اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہی - ولهما ان الابن هو المقدم
فی العصوبة - اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے مین بیٹا ہی مقدم ہی ف کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ
میراث ملتا ہی اور بیٹا عصبہ ہوتا ہی - وهذه الولایة مبنیة علیها - اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہی ف اور بیٹا کافی
شفقت رکھتا ہی - ولا معتبر بزیادة الشفقة - اور شفقت کی زیادتی معتبر نہین ہوئی - کاب الام مع بعض العصبات
واللہ اعلم - جیسے مان کا باپ مع بعض عصبات کے ف یعنی مثلا ایک عورت کا نانا موجود ہی اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہی تو
کچھ شک نہین کہ نانا کی شفقت بڑھکر ہی باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کرکے چچیرا بھتیجا عصبہ ولی رہا - بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ ہی کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے - م - مساوی درجہ کے دو ولیون نے تزویج کی تو اول صحیح ہی اور اگر معًا ہون تو باطل ہی -

فصل فی الکفاءۃ

فصل کفو کے بیان میں ف - کفاءت ہمسری برابری اور یہان خاص باتون مین مرد کا ہمسر یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہی - و - الکفاءۃ فی النکاح معتبرۃ - نکاح مین کفو ہونا معتبر ہی ف - تاکہ اولیاء کا حق فسخ ساقط ہو کر نکاح لازم ہو - ف - قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتون کو تزویج نکرین مگر انکے اولیاء اور نہ تزویج کریں مگر ہمسرون سے ف - تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہی - ولان انتظام المصالح بین المتکافئین عادۃ - اور اس دلیل سے کہ مصلحتون کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسرون میں ہی - ف - اور مقصود نکاح بھی مصلحتین ہین جو بدون ہمسری کے بجائے انتظام کے انتشار و اختلاف ہو جاتی ہین - لان الشریفۃ تابی ان تکون مستفرشۃ للخسیس فلا بد من اعتبارہا - کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہی کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار ف - کہ مرد بھی شریف ہو - بخلاف جانبہا - برخلاف عورت کی جانب کے ف - کہ اسکا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہین ہی - لان الزوج مستفرش فلا تغیظہ دناءۃ الفراش - کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہی تو اسکو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ مین نہین لاویگا ف - یہی قول ابوحنیفہ و شافعی و احمد و جمہور کا ہی لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہی اور ایک جماعت کے نزدیک جنمین عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم ہین سواے دین کے مطلقًا شرط نہین ہی اور مصنف رح نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابو یعلی وغیرہ نے باسناد مبشر بن عبید عن الحجاج بن ارطاۃ روایت کیا پس حجاج بن ارطاۃ کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہی حتی کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثین جھوٹی موضوع ہین اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا - بیہقی نے لکھا کہ کفاءت اعتبار کرنے کی احادیث مین اکثر قابل حجت نہین اور انمین سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی تین چیزین ہین کہ انکو تاخیر ست کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفو پاوے - مین کہتا ہون کہ اسکے راوی سب ثقات ہین اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہی جیسے استدلال ابن الجوزی بحدیث مرفوع کہ تم لوگ اپنے نطفون کے لیے بہتری ڈھونڈھو اور ہمسرون کو نکاح کرو - رواہ ابن ماجہ والحاکم - اور حدیث ابن عمر رض مین ہی کہ جب تمہارے پاس کفو آجاوین تو عورتون کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر ست رہو - رواہ الحاکم - اور متعدد طرق سے درجہ حسن کو پہنچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہین جیسے کنگھی کے دانتے عربی کو عجمی پر فضیلت نہین بلکہ فضیلت تو تقوی پر ہی - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہین تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبد الرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی - شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیا نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا - اور حدیث آدمی سب برابر ہین الخ مراد یہ کہ آخرت مین برابر ہین کیونکہ دنیا مین کفو شرط ہونے کی حدیث گذری - ہذا تلخیصہ لیکن مخفی نہ رہے کہ شرط ہونا ان روایات سے نہین نکلتا غایت استحباب ہی اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہی کہ کفو شرط ہونا مقتضاے نکاح نہین بلکہ بضرورت رفع فساد ہی یعنی اصل یہ ہی کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ مین آیا کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرتے ہو تو اسکو بیاہ دو اگر یہ نکروگے تو زمین مین فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا - یہی حدیث مستدل امام مالک وغیرہ ہی کہ صرف دین مین ہمسری منظور ہی نہ دیگر امور مین لیکن حدیث صحیح مین وارد ہی کہ میری امت مین دو باتین کفر کی رہینگی - ایک نسب مین طعنہ دینا اور دوسرے حسب مین فخر کرنا - اور معلوم ہی کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ائتلاف پر موقوف ہین تو یہ طعنہ اولیاء پر و فخر بھی

دور ہوگا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض وکینہ واختلاف وعداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے تو اسکا روکنا واجب اور کبھی
جبھی کہ کفاءت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اسمیں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔
رہا اس زمانہ میں جو لوگ لونڈیوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت حادثہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید
وشیخ جو اشرف ہیں انکے جد اعلی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطن ہاجر رضی اللہ عنہا سے ہیں اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں
لاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثروں کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں
حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہے۔ شوکانی رح نے موضوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ واختلاف ہو اور نکاح جو متضمن مصالح ہے بائیہ فتنہ وفساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہی
پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہے واللہ تعالی اعلم م۔ پھر کفاءت ولی کا حق ہے نہ عورت کا۔
واذا زوجت المرأۃ نفسہا من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دیدیا ف یعنی بالغہ نے جسکا
ایجاب وقبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کرلیا۔ فللاولیاء ان یفرقوا بینہما
تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرنے کا حق پہونچتا ہے۔ دفعا لضرر العار عن انفسہم۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے آپ
سے ف تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نہ جانتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کردی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ جانتے ہوں مگر جبکہ انھوں نے شوہر سے کفو ہونا وقت
عقد کے شرط کرلیا ہو یا آئندہ کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہے الولوالجیہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفاءت
معتبر ہے تو فرمایا۔ ثم الکفاءۃ تعتبر فی النسب۔ پھر کفاءت معتبر ہوتی ہے نسب میں۔ لانہ یقع بہ التفاخر۔ کیونکہ نسب کے ساتھ
باہم فخر صحیح ہے ف وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کردیا بلکہ یہی کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا انکی نسل جو
شیخ وسید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقریش بعضہم اکفاء لبعض۔ پس قریش باہم بعضے بعضوں کے کفو ہیں۔ ف اگرچہ
بنو ہاشم ومطلب بہ نسبت نوفلی واموی وتیمی وعدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاط رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دیں پس شیخ وسید باہم کفو ہیں۔ والعرب بعضہم اکفاء لبعض۔ اور باقی عرب آپس میں ایک
دوسرے کے کفو ہیں ف اور قریش کے کفو نہیں ہیں چنانچہ یہ خود انہیں سے معلوم ہے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام
قریش بعضہم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضہم اکفاء لبعض قبیلۃ بقبیلۃ والموالی بعضہم اکفاء لبعض رجل
برجل۔ اور اصل اسمیں یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں بطن بطن اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ قبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد بمرد ف بعض نے کہا کہ بطن بطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہے
حتی کہ بطن بنو ہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جنمیں روایت ہے حائک وحجام کا استثناء ہے یعنی سوائے جولاہے و پچھنے لگانے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم وابن عدی وابو یعلی والدارقطنی
والبزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کبھی
کہا جاتا ہے کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور تمام تطویل عینی وفتح القدیر وتخریجات میں ہے۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی
جسنے اسلام لاکر کسی عرب سے موالات کرلی اور محتمل ہے کہ مولی یعنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہے اور حدیث صحیح
میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار ہے م۔ ولا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا۔ یعنی دلیل
اس حدیث مروی کے قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہوگی ف در بارۂ نکاح کے ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیوں میں بسبب
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ مناکحت میں سب برابر ہیں۔ وعن محمد ان [illegible]

نسب مشہور اکا اہل بیت الخلافۃ - اور امام محمد سے روایت ہی کہ (قریش سب باہم برابر ہین انمین تفاضل نہین) مگر انکو کوئی نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت ف - مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی - کانہ قال تعظیماً للخلافۃ و تسکینا للفتنۃ - گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ف - یعنی مفتی پر فتنہ نہو یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیون پر طمع کرتے ہین چپ ہو بیٹھین کیونکہ کفو نہ ہوگی - اور شاید یہ معنی ہون کہ اسوقت روافض و خوارج پیدا ہوا اور یہ لوگ تعظیم مین قصور نکرین اور فتنہ فرو ہو - پھر امام مصنف رح نے باقی عرب سے استثنا کیا اور فرمایا کہ - و بنو باہلۃ لیسوا باکفاء لعامۃ العرب لانہم معروفون بالخساسۃ - اور بنو باہلہ جو عرب مین ایک بطن ہی اپنی مان باہلہ نام کیطرف منسوب ہی یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہین ہین کیونکہ خست مین مشہور ہین ف - چنانچہ کہا جاتا ہی کہ مردار کی ہڈیون سے جو ش دیکر چکنائی لیتے تھے - ف - اور یہ مفید ہی کہ کمینہ پن کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جنسے عار کیا جاوے - اور فتح القدیر و بحر و کنز وغیرہ مین بنو باہلہ کو مستثنی نہین کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وے کفو ہین - لیکن مخفی نہین کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی تھوگا اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث مذکور مین حائک و حجام کا استثنا ہی ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثنا ہوگا جس سے عار آوے - و علی ہذا شیخ و سید وغیرہ مین سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بدخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ مین بدنام ہو جاوے وہ کفو نہین رہیگا تو احتراز تمام واجب ہی کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے - واللہ تعالی ہو الموفق والمعین - پھر عرب مین اسلام لانے کی راہ سے کفارت نہین کما فی النہایۃ بلکہ یہ موالی مین ہی جنھون نے انساب ضائع کر دیے ہین ع م - و اما الموالی - اور رہے موالی ف - جو باہم کفو ہین تو انمین اسلام لانے کا لحاظ ہی - فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا - پس جس مولی کے اسلام مین دو باپ یعنی باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہین - فہو من الاکفاء - تو وہ اکفاء مین سے ہی - یعنی لمن لہ آباء فیہ - یعنی اسکا کفو ہی جسکے اسلام مین آباء گذرے ف - پردادا بلکہ زیادہ پشتین اسلام مین گذرین - کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہی ارہا جسکے مسلمان گذرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام مین گذرے اگرچہ دس بیس ہون - و من اسلم بنفسہ اولہ اب واحد فی الاسلام - اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہین) یا اسکا ایک باپ اسلام مین گذرا ف - یعنی صرف باپ اکیلا بدون دادا کے - لا تکون کفوا لمن لہ ابوان فی الاسلام - تو یہ شخص اسکا کفو نہین ہوگا جسکے اسلام مین دو باپ ف - یعنی باپ اور دادا گذرے ہین - لان تمام النسب بالاب و الجد - کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہی ف - چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہی اور یہی ظاہر الروایۃ ہی - تو جسکا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہی پس اسکا کفو نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہی - و ابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما ہو مذہبہ فی التعریف - اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف مین انکا مذہب ہی ف - تو جب پوری معرفت صرف باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہی تو جسکا باپ اسلام مین گذرا وہ دادا والی کا کفو ہی - و من اسلم بنفسہ لا یکون کفوا لمن لہ اب واحد فی الاسلام - اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہین جسکا ایک باپ اسلام مین آیا - لان التفاخر فیما بین الموالی بالاسلام - کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہی ف - پس اگر انمین کفو و برابری کا لحاظ نہو تو باہمی فساد کا احتمال ہی - مترجم کہتا ہی کہ لوگون کو چاہیئے کہ تفاخر بغیر رحمت الٰہی کرین لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات خود بدون باپ کے اسلام لایا ہی نظر حقارت سے دیکھتے ہین اور یہ تکبر بدتر مذموم ہی کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام چاہتے ہین اس جہت سے اسلام نہین لاتے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح مین نہین لائیگا اور یہ نہایت شدید بلا ہی اسلام مین پھیلی جسنے بہتون کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صالحین علماء وغیرہ کو اسمین کوشش و توجہ لازم ہی واللہ تعالی ہو الہادی - و الکفاءۃ فی الحریۃ نظیرہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا - اور آزادی مین کفو ہونا اسلام مین

کفو کے سبب وجہ مذکورہ میں نظیر ہے ف یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں جسکا باپ بھی آزاد ہو اور جسکا باپ فقط آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں
جسکا دادا بھی آزاد ہوا ہے پھر جسکا دادا بھی آزاد ہوا وہ پردادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔
لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے ف تو اسمیں عار جاری ہوگا۔ وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءۃ
اور اسمیں ایک معنی ذلت کے ہیں تو کفارت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا۔ وتعتبر ایضا فی الدین
اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اے الدیانۃ۔ دین یعنی دیانت میں ف یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو
چال چلن جسکی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی و نیکنامی جاری ہے۔ وہذا قول ابی حنیفۃ
وابی یوسف ہو الصحیح۔ اور یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانہ من اعلی المفاخر۔ کیونکہ قابل فخر
چیزوں میں یہ سب سے بڑھکر ہے ف بلکہ اسکے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں
تقوی سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعۃ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے
شرم دلائی جاتی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھکر ہے۔ وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا تبتنی احکام الدنیا
علیہ۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقوی امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اسپر مبنی نہونگے۔ الا
اذا کان یصفع ویسخر منہ۔ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چھپایا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران
ویلعب بہ الصبیان۔ یا وہ نشہ میں مست ہوکر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اسکو کھلونا بناتے ہوں ف تو وہ خاندانی صالحہ
عورت کا کفو نہیں رہیگا۔ لانہ مستخف بہ۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے ف اسی پر فتوی ہے المحیط ع۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح
مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفارت معتبر نہیں مگر جبکہ خواری کو پہونچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہو الصحیح یعنی روایت ہے
یعنی صحیح روایت میں قول ابوحنیفہ وابو یوسف ہے واللہ اعلم۔ ف۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف
ہے ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقوی ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے وعلی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان
ہو کیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہے اسمیں دو قول ہیں ینابیع میں لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہیں ہے کما فی الفتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے
علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھکر ہے اسی پر بزازیہ میں جزم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور
یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیسہ ہو کما فی الدر۔ دونوں قول میں توفیق اصلح ہے کہ دراصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم
میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفارت نہیں رہیگی فاللہ تعالی اعلم۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و خوار
ہوا تو اعتبار نہیں ہے ع م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا اور کفارت مال میں معتبر ہے ف تو شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ وہو
ان یکون مالکا للمہر والنفقۃ۔ اور مالداری یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ وہذا ہو المعتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکہما
او لا یملک احدہما لا یکون کفوا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہو وہ کفو نہیں ہے
اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفائہ۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اسکا ایفا کرنا ضرور ہے
ف یعنی ایفا کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ وبالنفقۃ قوام الازدواج ودوامہ۔ اور نفقہ کیساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا
ہوتا ہے ف تو مہر و نفقہ پر قدرت ضرور ہے۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا تعجیلہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جسکے فی الحال دینے
کا عرف جاری ہو ف مثلا نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضرور ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ ف۔ لان ما
وراءہ مؤجل عرفا۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعادی ہے ف اگرچہ باہم میعاد ساقط کریں۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا
کرنے کا عرف نہو تو لازم ہے کہ مہر کی راہ سے اعتبار نہو۔ م۔ اور یہ بیان نکیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایکماہ کا نفقہ و کہا گیا کہ
چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل حرفہ کے لیے ایک ماہ ہے اور مجتبی میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کرکے عورت کو نفقہ پہونچا تا جاوے

تو کفو ہی ف - اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہین المحیط ۴ - اور طفل کفو بدر ہی یہی صحیح ہی ع ت - پھر یہ ظاہر الروایۃ
ہی - وعن ابی یوسف انہ اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المہر - اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہی نہ مہر
پر - لانہ تجری المساہلۃ فی المہور ویعد المرء قادرا علیہ بیسار ابیہ - کیونکہ مہرون مین مساہلہ جاری ہوتا ہی اور مرد اپنے باپ کی
مالداری سے قادر شمار ہوتا ہی - ف - یہ اسوقت کہ عورت فقیرہ ہو - اور اگر وہ مالدار ہو یعنی مالکہ نصاب زکوۃ ہو تو فرمایا - فاما الکفاءۃ
فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفۃ ومحمد حتی ان الفائقۃ فی الیسار لایکافیہا القادر علی المہر والنفقۃ - رہی تونگری
مین ہمسری تو ابو حنیفہ ومحمد کے قول مین معتبر ہی حتی کہ جو عورت تونگری مین مرد پر فائق ہی اسکا کفو ایسا مرد نہین جو مہر ونفقہ پر قادر ہو
لان الناس یتفاخرون بالغنی ویتعیرون بالفقر - کیونکہ لوگ باہم تونگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہین ف -
لیکن امام ابو حنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہرہ نہین بلکہ نادرہ ہی لہذا مبسوط سرخسی وذخیرہ مین ہی کہ اصح یہ کہ تونگری کا اعتبار نہین ع -
فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہی چنانچہ فرمایا - وقال ابو یوسف لایعتبر لانہ لاثبات لہ اذ المال غاد ورائح - اور ابو یوسف
نے کہا کہ تونگری معتبر نہین ہی کیونکہ تونگری کا کچھ ثبات نہین اسلیے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہی ف - مترجم کہتا ہی کہ جب مدار
تفاخر پر ہی تو اظہر واصح قول امام ابو حنیفہ ومحمد ہی کیونکہ مال کی ناپائداری یا کثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہی جیسے نسب کا فخر وغیرہ
اور مدار تو کفاءت کا اس امر پر کہ شوہر وزوجہ کے دلون مین تنافر نہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تونگری بھی اسی قبیل سے ہی واللہ تعالی
اعلم - اور پیشہ ہی صنعت مذموم نہین چنانچہ صحیح مین ہی کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے - حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ - انی یکون لہ
الملک علینا - اور کہا کہ - ولم یؤت سعۃ من المال - حالانکہ صنعت مین کفاءت معتبر ہی چنانچہ فرمایا - وتعتبر فی الصنائع - اور صنعتون مین
کفو ہونا معتبر ہی - وہذا عند ابی یوسف ومحمد - اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہی - وعن ابی حنیفۃ فی ذلک روایتان - اور
ابو حنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین - وعن ابی یوسف انہ لایعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائک والدباغ - اور ابو یوسف
سے (نوادر مین) روایت ہی کہ نہین معتبر ہی مگر انکہ فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف - اور اول
فصل مین جو روایات حدیث مذکور ہوئین انمین بھی حجام وحائک کا کفو نہونا ذکر ہی اور دباغ ونداف وا سی قسم کے ذلیل پیشہ اسپر قیاس
ہونگے - وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناءتہا - معتبر ہونے کی وجہ یہ ہی کہ لوگ باہم شرافت
حرفہ وپیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہین - وجہ القول الآخر ان الحرفۃ لیست بلازمۃ ویمکن التحول عن
الخسیسۃ الی النفیسۃ منہا - دوسرے قول یعنی معتبر نہونے کی یہ وجہ ہی کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہین اور کمینہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ
اختیار کرنا ممکن ہی - قال واذا تزوجت المرأۃ ونقصت عن مہر مثلہا - کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح مین دیا اور اپنی
مثل عورتون کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف - ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے مین اتنا خسارہ اپنے اندازہ مین نہین اٹھاتے
ہین ع - فللاولیاء الاعتراض علیہا - تو اسکے اولیاء کو اسپر اعتراض کا حق حاصل ہی - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے
نزدیک ہی ف - کہ اولیاء برابر معترض ہون - حتی یتم لہا مہر مثلہا او یفارقہا - یہان تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا
مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کر دے ف - ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دیگا - وقالا لیس لہم ذلک - اور صاحبین نے کہا
کہ اولیاء کو یہ اختیار نہین ہی ف - اگر کہو کہ امام محمد کے قول مین بغیر ولی کے عورت کے ایجاب وقبول سے تو نکاح ہی منعقد نہو گا
پھر یہ مسئلہ بقول محمد رح کیونکر ہی جواب دیا کہ - وہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح
بغیر الولی - اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے مین اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہی جسکی طرف انھون نے رجوع
کر لیا ف - یعنی آخر مین رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہی - وقد صح ذلک - اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہونچ گیا - وہذہ شہادۃ
صادقۃ علیہ - اور یہ مسئلہ اسپر سچی گواہی ہی ف - لیکن غایہ مین کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

پھر عورت نے مہر میں اسطرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہونچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں
ہو سکتا۔ میں کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آپکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھوں نے رجوع
کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہے مگر آنکہ تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م۔ لہما ان ما زاد علی العشرۃ حقہا
دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جسقدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہے ف۔ اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن اسقط
حقہ لا یعترض علیہ کما بعد التسمیۃ۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا اسپر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر مسمی ہونے کے
بعد۔ ف۔ یعنی اولیاء کے موافق اُسنے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض
نہیں بالاتفاق۔ ولابی حنیفۃ ان الاولیاء یفتخرون بغلاء المہور ویتعیرون بنقصانہا فاشبہ الکفاءۃ۔ اور
ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گران مہروں پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہروں پر عار لیتے ہیں تو مہر
کم ہونا کفو نہونے کے مشابہ ہوگیا۔ بخلاف الابراء بعد التسمیۃ لانہ لا یتعیر بہ۔ بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی
صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذا زوج الاب ابنتہ الصغیرۃ ونقص من مہرہا او ابنہ الصغیر وزاد
فی مہر امرأتہ جاز ذلک علیہما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی
کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی جورو کے
مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیر و صغیرہ دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں
جائز ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف۔ اور یہی صحیح ہے المضمرات۔ م۔ وقالا لا یجوز الحط
والزیادۃ الا بما یتغابن الناس فیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جورو کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر
بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھا لیتے ہیں ف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے
اور دوسروں نے جنکا قول شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ۔ ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجوز العقد
عندہما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا ف۔ یہی اصح ہے الکافی۔ ھدع۔ لان الولایۃ
مقیدۃ بشرط النظر فعند فواتہ یبطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی
تو عقد باطل ہوا ف۔ کہ ولایت نہیں رہی۔ وہذا لان الحط عن مہر المثل لیس من النظر فی شیئ کما فی البیع۔ اور
نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہے ف۔ کہ جب باپ نے مثلاً صغیرہ کے
مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ
خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی پس یہ کچھ نظر نہیں۔ ولہذا لم یملک ذلک غیرہما۔ اور اسی جہت سے سوائے
باپ دادا کے کوئی ولی اسکا مالک نہوا ف۔ یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں ہے
تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفۃ ان الحکم یدار علی دلیل النظر وہو قرب القرابۃ۔
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہے ف۔ ہر موقع نظر پر یہاں جب سب سے بڑھکر قرابت
شفقت باپ دادا میں پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جبکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی
کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ وفی النکاح مقاصد تربو علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ بڑھکر
ہے ف۔ تو انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی حتی کہ اگر بیہودگی و فسق سے ایسا کریں تو بالاتفاق روا نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مالی
تصرف ہے۔ اما المالیۃ ہی المقصودۃ فی التصرف المالی۔ اور مالی تصرف میں صرف مالیت ہی مقصود ہے ف۔ تو شرع نے مال
صغیر کی حفاظت فرمائی۔ اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچسو درم پر کیا اور

آنحضرت صلعم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھکر ہونا چاہیے - والدلیل عدمناہ فی
حق غیرہما - اور باپ دادا کے سوائے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ف - کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت
کامل نہیں بوجہ بُعد قرابت کے - ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبداً - اور جسنے نکاح کردیا اپنی دختر کا درحالیکہ وہ نابالغہ ہے کسی
غلام کے ساتھ ف - یعنی غیر کفو کے ساتھ - او زوج ابنہ وہو صغیر امۃ - یا اپنے پسر کی زوجہ کرلیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہے -
فہو جائز - تو یہ جائز ہے ف - جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیرہ کی صورت میں ناممکن ہے اور
صغیرہ ان کی صورت ممکن ہے - وہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - لان الاعراض عن الکفو
لمصلحۃ تفوقہا - کیونکہ کفو کی طرف سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کرکے جو کفارت سے بڑھکر ہے - دشمنہ ہے ایک ظاہر بعد
الکفارۃ فلا یجوز واللہ اعلم - اور صاحبین کے نزدیک کفارت نہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
(ملحقات) صغیر و صغیرہ جسکی پرورش میں ہے بدون عصوبت کے جیسے ملتقط وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں - ق - فرزند اگر
بالغ ہوا حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اسکے جان و مال پر باپ کی ولایت باقی ہے - ق - اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہو گیا تو اسکے نکاح پر پسر
کی ولایت ہے اور مال پر نہیں - یہی صحیح ہے ع - صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسنے نکاح کیا جائز ہے خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کرے یہ
باندی پر سوائے مولی کے کسی کی ولایت نہیں - س - غیبت منقطعہ کہ مسافت سفر ہے اسی پر فتویٰ ہے - ستت - بلکہ اصح یہ کہ اگر اسکی رائے حاصل
کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتویٰ ہے - جواہر الاخلاطی - پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہوکر ابعد ولی کو ملجاتی ہے
یہی اصح ہے البدائع - امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا اُنکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح ہے اسی پر فتویٰ ہے - الکافی - ولی
کو صغیرہ و صغیر کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہوں اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو - سراج - صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح
باندھا اور وہاں قاضی نہیں تو منعقد و خیار بلوغ ہے - ت - صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ متحمل جماع ہو بدون خوف بیماری
کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہوگا المحیط - شافعیہ عورت بالغہ
نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح
کیا الظہیریہ - ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہوگا اگرچہ زمانہ دراز گذرے
یہانتک کہ عورت کے اولاد ہوجاوے شرح الصغیر لقاضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے - ت - اگر غیر کفو سے نکاح
کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اسکے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو فسخ کرنیکا اختیار ہے
ق - اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کردیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے - پھر ولایت مرافعہ عورت کیطرف
سے ولی و غیر ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے - المحیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا - فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں -

نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ
گواہوں کے سامنے نہو التجنیس اور قدرت وکیل مخالفت مفسر میں نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل کیے تو اکیلے کی رائے کا فعل جائز نہیں
ہ - وصی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں المحیط - قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے التجنیس والمزید
لکن امام مثل قاضی ہے - م - ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمہ من نفسہ - اور چچا کے بیٹے کو روا ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے
ساتھ بیاہ لیوے ف - جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوائے اسکے دوسرا ولی نہو ع - وقال زفر لا یجوز - اور زفر رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے
ف - اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضروری ہے ع د - واذا اذنت المرأۃ للرجل ان یزوجہا من نفسہ - اور اگر عورت نے
ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرلے - فعقد بحضرۃ شاہدین جاز - پس اس مرد وکیل نے
دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے ف - یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو بحکم

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر والشافعی لایجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہما ان الواحد لا یتصور
ان یکون مملکا و متملکا کما فی البیع۔ زفر و شافعی رح کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں متصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل
کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے ف۔ کہ اکیلا متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لا یتولاہ
سواہ۔ دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا ف۔ حتی کہ
ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورۃ فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ف۔ کیونکہ وکیل
دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے
ف۔ ذمہ دار نہیں۔ والتمانع فی الحقوق دون التعبیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ف۔ یعنی حقوق میں ایک ہی
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجع الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے ف۔
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانہ مباشر۔ برخلاف بیع کے
کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتی رجعت الحقوق الیہ۔ حتی کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں ف۔ پس جتنے کوئی چیز فروخت
کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہ ہوا پس متولی طرفین بعقد بیع نہ ہوگا۔ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین
اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطر یعنی ایجاب و قبول کو
متضمن ہے ف۔ یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی۔ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا [illegible]
ہ۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں ف۔ یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب ہوا اپنی طرف سے قبول کیا۔ م۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل
کیا کہ جسکے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنیس والمحیط۔ کیونکہ وکیل کو صرف
کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے بیاہ دیا یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو
غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں غبن فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ ق خ۔ مرد نے
فلان قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر مثل کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی صفت مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور
اگر مہر میں غبن فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے ح م۔ قال وتزویج العبد والامۃ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و
باندی کا ف۔ خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولاہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے ف۔ یعنی منعقد ہو اگر
مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجازہ المولی جاز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اگر
اسنے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ وکذلک لو زوج رجل امرأۃ بغیر رضاہا۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے
یعنی بدون اجازت لیے بیاہ دیا ف۔ مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور
نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ او رجلا بغیر رضاہ۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا ف۔ مثلاً میں نے بکر بن فلان بن
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر و ہندہ کی اجازت پر ہے جسکو ابھی
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ وہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی۔ اور
یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہوا فضولی سے ف۔ جو وکیل و ایلچی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ولہ مجیز
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہے ف۔ جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہ ہوگا۔ انعقد موقوفا علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں
لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لا یقدر علی اثبات الحکم فیلغو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم
ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہوسکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مرتب کرے بلکہ یہ
غیر ہو زوجہ کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ مضافا الی محلہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی
ایجاب وقبول صادر ہوا اپنی اہلیت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقادہ
اور اسکے منعقد ہونے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ بلکہ … فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ۔ تو یہ
منعقد ہوگا موقوفیت کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کریگا ورنہ باطل کردیگا۔ وقد یتراخی
حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد … یعنی … عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا تو
حکم لگایا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہدوا انی قد تزوجت فلانۃ۔ اور کسی مرد نے کہا
کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلغہا الخبر فاجازت فہو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر پہونچی
پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہو جائے۔ بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہدوا انی زوجتہا
منہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا ہے یا کہا کہ میں نے
اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلغہا الخبر فاجازت جاز۔ پھر اس عورت کو خبر پہونچی پس اسنے اجازت دیدی تو عقد جائز
ہوا۔ وکذلک ان کانت المرأۃ ہی التی قالت جمیع ذلک۔ اور یونہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو یعنی عورت نے
مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان کے نکاح میں دیا ہے اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول
نکیا بلکہ مرد کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے … عند
ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ سب امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسہا غائبا فبلغہ الخبر
فاجازہ جاز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت
دی تو عقد جائز ہو جائے۔ اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیا من الجانبین
او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندہما خلافا لہ۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اکیلا
آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہوسکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہوسکتا ہے
ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع۔ اور اگر عقد ایجاب وقبول دو فضولیوں میں
(ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے بشرطیکہ مجلس
واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف۔ ابو یوسف کہتے ہیں
کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہو تو نکاح متوقف ہو جاوے۔ پس ایک ہی شخص
دونوں طرف سے فضولی ہوسکتا ہے۔ وصار کالخلع والطلاق والعتاق علی مال۔ اور ایسا ہوگیا جیسے خلع اور مال پر طلاق
یا مال پر آزادی۔ … کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی جورو
کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نکیا پھر عورت کو خبر پہونچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اسنے قبول کرلیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح
میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح
عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولہما ان الموجود شطر العقد۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود
ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانہ شطر حالۃ الحضرۃ فکذا عند الغیبۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے ف بہرحال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ وشطر العقد لا یتوقف علی
ما وراء المجلس کما فی البیع۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع میں ہے ف کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب
کیا اور دوسرے نے قبول نکیا تھا کہ مجلس بدل گئی حتی کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہوگیا تو ایجاب مذکور باطل ہوگیا اور خارج مجلس پر موقوف
نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المامور من الجانبین۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے امور ہو ف تو وہ
نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لانہ ینتقل کلامہ الی العاقدین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں
عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے ف تو اسنے ایک کا ایجاب بیان کردیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار
نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک
شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے
ایک ہی جزو ممکن ہے۔ وما جری بین الفضولیین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا وہ پورا عقد ہے ف ایک نے
ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ وکذا الخلع واختاہ۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں ف یعنی مال پر طلاق و عتاق
کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لانہ تصرف یمین من جانبہ حتی یلزم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولی کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتی کہ
وہ لازم ہوتا ہے ف یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر عورت مال دے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلیق کرنا ہوتا ہے اسی
جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا فیتم بہ
تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولی کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے ف کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے
مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق
میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولی کے قول پر پوری ہے۔ ہاں عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتی کہ
اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ پایا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور
اسنے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ مفع ح۔ ومن امر رجلا ان یزوجہ امرأۃ۔ اور اگر ایک
مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہ دے ف پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی۔ فزوجہ اثنتین فی عقدۃ لم
تلزمہ واحدۃ منہما۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کردیں تو موکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہوگی ف یہی صحیح
ہے فاضیخان۔ لانہ لا وجہ الی تنفیذہما للمخالفۃ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولا الی
التنفیذ فی احدہما غیر عین للجہالۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے
ف اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولا الی التعیین لعدم الاولویۃ۔ اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر
اولویت نہیں ہے۔ فتعین التفریق۔ تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کرایا جاوے ف بلکہ یہ معین ہوا کہ نکاح لازم
نہوگا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہے اور اگر
ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین اولی وہ نافذ ہے اور دوسری کا نکاح
موکل کی اجازت پر ہے یہ سب وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہیں اور شروح میں تصریح کردی ہے۔ ومن امرہ امیرہ
اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر بان یزوجہ امرأۃ۔ بایں طور کہ امیر کے
ساتھ ایک عورت کا نکاح کردے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی ف پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بالاتفاق
نہیں جائز ہے ف۔ اور اگر لغیرہ جاز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التہمۃ
یہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے بدلیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہونے کے ف یعنی امیر نے لفظ عورت کو مطلق کہا

اسمین باندی شامل ہو تو وکیل نے اسپر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہین کہ اسکی منفعت کا اہتمام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے۔
وقال ابو یوسف ومحمد لا یجوز الا ان یزوجہ کفوا۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہین جائز ہے مگر یہی کہ امیر مذکور کو اسکی کفو عورت
بیاہے ف۔ خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق ینصرف الی المتعارف وہو التزوج
بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق پھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتون سے بیاہ کرنا ف۔ اس سے نکلا کہ صاحبین
کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔
ف۔ آزاد لوگ باندیون سے بھی نکاح کرتے ہین۔ او ہو عرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہے تو وہ
لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہین ہے ف۔ بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کرسکتا ہے م۔ اگر اندھی یا کانی یا لولی لنگڑی یا مجنونہ
یا بدصورت یا ہاتھ پاؤن کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہ رح جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع
نہین جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا یا لولا لنگڑا و خصی و عنین ہو تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے القاضیخان۔ ھ۔ وذکر فی الوکالۃ
ان اعتبار الکفاءۃ فی ہذا استحسان عندہما۔ اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ مین مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ مین
عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے ف۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہو جیسا امام رح نے کہا لیکن استحساناً
کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانۃ فی التزوج
بالکفو واللہ اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی و کھنڈھی بدتر) سے نکاح کرنے مین کوئی بھی عاجز نہین تو وکیل سے مدد لینا کفو
عورت کے ساتھ نکاح کرنے مین ہے واللہ تعالے اعلم ف۔ لیکن اس توجیہ مین تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب
معروف ہو حتی کہ بدصورت مکروہ بھی نہو۔ اور عینی مین خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقاء یا قرناء بیاہی تو
بالاجماع جائز نہین ہوتی۔ مخفی نہین کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبیعتاً قابل جماع مزاج نفیس نہین تو بمنزلہ رتقاء ہوئی فافہم
واللہ تعالی اعلم م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہین ہے۔ چند لوگون کو ایک عورت کے باپ پاس منگنی کو بھیجا
باپ نے کہا کہ مین نے اسکے ساتھ بیاہ دی اور انمین سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتوی ہے ع

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان مین ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہے چنانچہ مبسوط مین مصرح ہے۔ ن۔ ع
قال ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے اگرچہ عقد مین مہر بیان نہو ف۔ اسپر اجماع ہے اور
اللہ تعالی نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیگئی حالانکہ عقد مین مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ
عقد بدون بیان مہر صحیح ہوچکا تھا ورنہ طلاق نہوتی ہے م۔ لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغۃ فیتم بالزوجین۔ کیونکہ
نکاح از راہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہوجائیگا ف۔ اپنے تمام
ہونے مین کسی دوسری چیز کا محتاج نہوگا۔ ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحۃ النکاح پھر
مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہین
ہے ف۔ بلکہ پیشرط نہین ہے۔ وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد
مین لیا کہ اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہے۔ (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف۔ کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے
سے نفی نہوگا۔ وفیہ خلاف مالک۔ اور اسمین امام مالک کا خلاف ہے ف۔ کیونکہ بیع مین اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہین تو فاسد
تو نکاح بدرجہ اولی فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہین کہ بیع مین شرط فاسد مفسد ہے نہ نکاح مین یا کہا جاوے کہ بیع کا رکن خالی ہے یعنی ثمن

بیچا اسی قدر نہیں بلکہ اُن نے بیچا بعوض اسنے دام کے۔ تو جیسا دام نہوں رکن نہ ار دہ ہے اور عقد نکاح میں مال بالاجماع رکن نہیں اور یہی
جواب اولی ہے۔ م۔ و اقل المہر عشرۃ دراہم ۔ اور کمتر مہر دس درہم ہیں ف ۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درہم وزن چاندی اگرچہ
اسکی قیمت برابر درہم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درہم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا ۔ اور یہ
فرق صرف حدود کی کمی کے لیے ہے ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے کیونکہ قرآن میں مال مجمل ہے تو مقدار نکالنا سرقہ سے اس
قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہے تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور یہی اندازہ
سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک نے
کہا کہ کمتر مہر چوتھائی دینار یا تین درم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علما تابعین
میں مقدار میں اختلاف ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی ۔ واحمد ۔ مایجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مہرا لہا
لانہ حقہا فیکون التقدیر الیہا۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہے بشرطیکہ مردار خون نہو)
وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہے کیونکہ مہر عورت کا حق ہے تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہے ف ۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا ۔ ہم
کہتے ہیں کہ قولہ تعالی قد علمنا ما فرضنا علیہم ۔ مہر مفروض پر نص ہے لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان ونفقہ میں ہے اور استدلال
بقولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم ۔ بھی تمام نہیں کیونکہ اموال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ مجمل ہے معقول نہیں اسی واسطے امام مصنف نے
حدیث وقیاس سے استدلال کیا ۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراہم ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث جسمیں یہ ہے
اور دس درم سے کم مہر نہیں ہے ف ۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی ۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہے لیکن فصل الکفارۃ میں گذرا کہ کثرت
طرق وتقویت آثار سے قابل حجت ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم میں اور مہر نہوگا
دس درم سے کم ۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہے لیکن تین طرق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رض سے روایت
کی جس سے قوت ہے ۔ اور یہ تقدیر رائے سے نہیں تو سماعی بمنزلہ حدیث ہے لیکن معارضہ کیا گیا بچند احادیث اول حدیث عبد الرحمن
بن عوف کہ جسمیں آنحضرت صلعم نے عبد اللہ بن عوف رض خطاب کیا کہ تونے اسکو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا ۔ تو فرمایا کہ تجھے
اللہ تعالی برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو ۔ رواہ الائمۃ الستہ ۔ اکثروں کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم
ہے اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا ۔ حدیث دوم جسمیں ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو ۔ رواہ البخاری
ومسلم ۔ حدیث سوم حدیث جابر رض مرفوع ہے کہ جسنے عورت کے صداق میں ایک لپ بھر آٹا یا چھوہارے دیے تو اسنے اسکو حلال کر لیا
لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی ۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوتیوں پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی وصححہ اور
اسمیں روایات طبرانی ودارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہے اور حدیث سوم باوجود ضعیف کے
قول جابر رض ہے ۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حالت کا مال ہے چنانچہ ایک چادر وغیرہ پہ اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں مقدار
نواۃ مجہول ہے پس صحیح حدیث دوم ہے جسمیں لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا ۔ لیکن یہ تصریح نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے
کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی خفیف مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہ وتابعین مثل ابن عباس وابن عمر اور زہری
وغیرہ سے آیا کہ بدون تعجیل دیے دخول منع ہے کیونکہ ابن عباس رض نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء
رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشگی دیدے حتی کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کما رواہ ابوداؤد و
والنسائی حالانکہ مہر حضرت سیدہ رض کا چار سو درم تھے ۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی
بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں بمقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ مال کا متقابلہ نہیں

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم سے مال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگرچہ بظاہر حجاز
بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جنسے دس سے مہر کم معلوم
ہوتا ہے لیکن اوفق یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و ارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہو اسواسطے کہ کمی کرنا
بالاجماع واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جواز نہو تو حرمت متحقق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہو اور احوط لینا ایسے مقام پر واجب
ہوتا ہے پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے — ولانہ حق الشرع وجوبا اظہار الشرف المحل اور اس دلیل سے کہ مہر ایک
شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے ف جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا — فیتقدر بما لہ خطر — تو ایسی قدر
سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان وقعت ہے — وہو العشرۃ استدلالا بنصاب السرقۃ — اور یہ قدار کم سے کم شرع میں
دس درم ہے بدلیل نصاب سرقہ ف کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اور اثر علی کرم اللہ وجہہ
سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا — واللہ تعالیٰ اعلم — م — ولو سمی اقل من عشرۃ فلہا العشرۃ — اور اگر عقد میں دس درم
سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہیں — عندنا — یہ ہمارے نزدیک ہے ف یعنی بقول ابوحنیفہ و صاحبین
وقال زفر مہر المثل لان التسمیۃ مالا یصلح مہرا کالعدم — اور زفر رح نے کہا کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل ملیگا کیونکہ ایسی
مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بمنزلہ بیان نکرنے کے ہے ف — اور بالاتفاق جب مہر بیان نکیا جاوے تو مہر المثل
دلایا جاتا ہے — ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ لحق الشرع — اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے ف
ورنہ عورت تو راضی ہوچکی — وقد صار مقضیا بالعشرۃ — اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہے ف تو اسی قدر پڑھا دیا جاوے
فاما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرۃ لرضاہا بما دونہا — رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوئی
کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہوچکی ف — تو جب حق الشرع و حق عورت دونوں دس پر پورے ہوچکے تو مہر المثل کا حکم نہوگا — ولا
معتبر لعدم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عوض تکرما ولا ترضی فیہ بالعوض الیسیر — اور مہر بیان نہونے کی صورت
پر اسکا قیاس کچھ نہیں ہوسکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بضع رکھنے کو بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہوجاتی ہے اور تھوڑے عوض پر
راضی نہیں ہوتی ف حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہوچکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر فاسد ہے اور جب اس
اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ — ولو طلقہا قبل الدخول بہا تجب خمسۃ — اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیدی
تو پانچ درم واجب ہونگے ف کیونکہ مہر دس پورا کر دیا گیا — عند علمائنا الثلثۃ — یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے — وعند زفر
تجب المتعۃ کما اذا لم یسم شیئا — اور زفر رح کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان نکیا ہو ف متعہ
وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آویگا — ومن سمی مہرا عشرۃ فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل
بہا او مات عنہا — اور جسنے مہر بیان کیا ہو دس درم یا زیادہ تو اسپر بیان کیا ہوا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کرلیا
یا اسکو چھوڑ کر مرگیا ہو ف کیونکہ مہر موکد ہوگیا — لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل — کیونکہ دخول کے ذریعہ سے بدل سپرد کرنا متحقق
ہوگیا ف مبدل عورت کی بضع ہے جسکا بدل مہر ہے — وبہ یتاکد البدل — اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متاکد ہوجاتا ہے
وبالموت ینتہی النکاح نہایتہ والشئ بانتہائہ یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبہ — اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام
پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر متقرر و متاکد ہوجاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ متقرر ہوا ف — تو مہر بھی واجب
ہوا — واضح ہو کہ دخول یا تو حقیقۃً وطی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ ہے کہ وطی سے کوئی مانع نہو — وان طلقہا قبل الدخول والخلوۃ
فلہا نصف المسمی — اور اگر مرد نے عورت کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کو بیان کئے ہوئے کا نصف ملیگا
ہے ف بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو — لقولہ تعالیٰ وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضۃ فنصف ما فرضتم

ما فرضتم الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموہن الخ۔ یعنی اگر تمنے عورتون منکوحہ کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تمنے
انکے لیے فریضہ مقرر کیا ہو تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہو۔ آخر تک ف۔ مساس کنایہ دخول سے ہو اور خلوت صحیحہ مانند دخول
کے ہو۔ والاقیسۃ متعارضۃ۔ اور قیاسات بیان متعارض ہین۔ ففیہ تفویت الزوج الملک علی نفسہ باختیارہ۔ پس اسمین
شوہر کا اپنے حق مین اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہو ف۔ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہو۔ وفیہ عود المعقود علیہ الیہا
سالما۔ اور اسمین عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہو ف۔ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاسات
متعارض ہین۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا ف۔ جسمین نصف مہر منصوص ہو۔ وشرط ان یکون
قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متن مین شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اسلیے کہ خلوت
ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہو چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا او تزوجہا
علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزوج کیا اور اسکے لیے مہر بیان
کیا یا تزوج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہین ہو تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر المثل ہو بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا
چھوڑ کر مرگیا ہو ف۔ یا عورت پہلے مرگئی ۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہو پھر کیا مر جانے یا دخول ہوتے مین کچھ لازم ہوگا تو
فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہوگا ف۔ جبکہ دخول نہوا
ہو بلکہ میراث پاویگی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ واکثرہم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور
دخول کی صورت مین اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا ف۔ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول مین بھی کچھ واجب
نہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فتتمکن من نفیہ ابتداء کما تتمکن من اسقاطہ انتہاء۔ دلیل شافعی رح یہ کہ مہر عورت کا
خالص حق ہو تو وہ اس کو ابتدا مین نہ بارد کر سکتی ہو جیسے اسکو آخر مین ساقط کرنے کا اختیار ف۔ بالاتفاق حاصل ہو پس جب
عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہین اور بیان نکرنے مین دلالت ہو کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل
دخول مین بھی کچھ لازم نہوا اور دخول واقع ہونے مین دو قول ہین اکثر کے نزدیک مہر لازم آویگا۔ ولنا ان المہر وجوبا حق الشرع
علی ما مر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہو چنانچہ گذرا ف۔ تو ساقط کرنے سے ابتداءً ساقط نہوگا بلکہ دس درم
لازم ہوگا۔ وانما یصیر حقا لہا فی حالۃ البقاء۔ اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت مین ہوجاتا ہو ف۔ یعنی ابتداء مین بحق شرع
جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگیا۔ فتملک الابراء دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہو نہ نفی کرنے کا ف۔
پس ابتداء مین مہر بیان نکرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہین ہو کچھ نفی نہین ہوگا بلکہ مہر لازم آویگا پھر جب لازم ہو کر عورت کا حق
ہوگیا اب وہ چاہے معاف کردے۔ یہی قول ابن مسعود رضہ و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن
حیی و ابن شبرمہ و ابن ابی لیلیٰ و احمد و اسحٰق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور یہی بویطی نے شافعی سے روایت کیا۔ مبم۔ اور جمیلہ
ہو کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہو کہ وہ خاندانی عورتون کے مہر سے کم نہو۔ ع م۔ ولو طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ
اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہو قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہو ف۔ کیونکہ
مہر سے تو مہر المثل ہو تو متعہ صرف طلاق قبل دخول مین ہو۔ لقولہ تعالیٰ ومتعوہن علی الموسع قدرہ الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ
ومتعوہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگدست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ۔ ثم ہذہ
المتعۃ واجبۃ رجوعا الی الامر۔ پھر یہ متعہ واجب ہو بنظر صیغہ امر کے ف۔ یعنی متعوہن۔ حکم امر ہو جو واجب ہوتا ہو سوا اسکے قرینہ سے
[illegible] خلافا لمالک۔ اور اسمین امام مالک رح کا خلاف ہو ف۔ کہ یہ متعہ مستحب ہو کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہو
[illegible] صیغہ امر اور حقا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہو اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہین نہ [illegible]

وہ مہر المثل ہے اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بحکم النص بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف
نہ ہوگی ف۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ آدھا ہونا مفروض کا منصوص ہے قال تعالیٰ فنصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمراد
بما تلا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے
ف۔ تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جس میں شرع سے ابتداءً مہر مثل کا حکم
ہوا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ہ۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا
یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد لہا فی المہر بعد العقد لزمتہ الزیادۃ۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے
عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہو جائیگی ف۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام
نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلافا لزفر وسنذکرہ فی زیادۃ الثمن
والمثمن انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا مبیع بڑھانے میں ان شاء
اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے ف۔ جس سے ثابت ہوگا کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب
زیادتی صحیح ہوگئی (تو بھی متاکد نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائیگی ف۔ پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔
اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ اسوقت واقع ہوتی تو پھر زیادتی ساقط نہ ہوتی المضمرات۔ وعلی قول ابی یوسف اولا تتنصف مع الاصل
اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے آدھا ہوگی ف۔ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر الروایۃ
کے ساقط ہوگی۔ لان التنصیف عندہما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک آدھا ہونا (اسی) مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقرر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا وہ بھی
عقد کے مقرر کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا ف۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے۔
الظہیریہ۔ حتی کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہ ہوگی م۔ وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ
سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والحط یلاقیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقائے نکاح کی
حالت میں لاحق ہوا ف۔ پس ابتداء سے عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نہ ہوگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کرے اور بعد
عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر۔ بیان ہوا
کہ وطی و موت کے بعد مہر کامل ہے تو گویا کمال مہر کی اور بھی صورتیں بیان فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأتہ ولیس ہناک مانع من
الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہاں وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے
(لیکن حقیقت میں وطی نہ کی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے ف۔ یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو
پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے المحیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔
لان المعقود علیہ انما یصیر مستوفی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ جبھی وصول
حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متاکد نہوگا ف۔ پس طلاق سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث رفعت
الموانع وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے مبدل یعنی بضع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور اسی
سپرد کرنا اسکے امکان میں تھا ف۔ تو پورا سپرد کرنا ہوگیا۔ فیتاکد حقہا فی البدل اعتبارا بالبیع۔ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں
اسکا حق متاکد مقرر ہوگیا بقیاس بیع کے ف۔ چنانچہ بیع میں جب بیچنے والے ایسی چیز جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے
قبضہ ہو جاتا ہے اور بائع نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہوگیا چنانچہ آویگا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہوگیا۔ یہ سب
اسوقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما مریضا او صائما فی رمضان

او محرم بحج فرض او نفل او بعمرۃ او کانت حائضا فلیست الخلوۃ صحیحۃ - اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہے ف۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہو یا جنگل ورستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا باتیں کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سوائے مرد کے لونڈی کے علی الفتوی م۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے - حتی لو طلقہا کان لہا نصف المہر لان ہذہ الاشیاء موانع - حتی کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسکے واسطے نصف مہر ہوگا اسواسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں ف۔ تسیلم کرنا پورا نہوا - اما المریض فالمراد منہ ما یمنع الجماع او یلحقہ بہ ضرر - تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہے یا اسکو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہے ف۔ تو مانع ہوا - وقیل مرضہ لا یعری عن تکسر وفتور - اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی وسستی سے خالی نہیں ہوتا ف۔ پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے - وہذا التفصیل فی مرضہا - اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہے ف۔ کہ جب قابل جماع نہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی - اور تصریح کردی کہ مریض ہونے میں مرد وعورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے کما فی الخلاصۃ - اما صوم رمضان - رہا صوم رمضان ف۔ مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء والکفارۃ - کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا ف۔ دو ماہ کے پے در پے روزے مشکل ہیں تو وطی کے پیچھے اسکو برداشت کریگا - تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ جبھی کہ رمضان کے ایام میں ادا روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر موجب کفارہ علی الاصح - اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی ف م - والاحرام - اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا - لما یلزمہ من الدم وفساد النسک والقضاء - کیونکہ اسپر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اسکی قضاء کرنا لازم آتا ہے ف۔ جسمیں مشقت شدید وگناہ عظیم ہے - والحیض مانع طبعا وشرعا - اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے - ف۔ اور کسی کے جھانکنے وآنے وموجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے م - وان کان احدہما صائما تطوعا فلہا المہر کلہ - اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے - ف۔ یہ روزہ مانع خلوت نہیں - لانہ یباح لہ الافطار من غیر عذر فی روایۃ المنتقی - کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا مباح ہے ف۔ اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں - وہذا القول فی المہر ہو الصحیح - اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ یہاں اسی میں احتیاط ہے ف۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہو - وصوم القضاء والمنذور کالتطوع فی روایۃ - اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہے ف۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے تا ضمان - لانہ لا کفارۃ فیہ - کیونکہ اسکے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے ف۔ تو مانع خلوت نہیں ہوگا - والصلوٰۃ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ - اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادائے رمضان کے ف۔ مانع خلوت صحیحہ ہوگی - ونفلہا کنفلہ - اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے ف۔ مانع خلوت صحیحہ نہوگی - پھر میں کہتا ہوں کہ نماز وتر مانع خلوت نہونا چاہیے کیونکہ اسکا واجب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالے نے اشارہ کیا - فاحفظہ - م - واذا خلا المجبوب بامرأتہ - اور اگر مجبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی ف۔ حالانکہ مجبوب کا ذکر اور خصیے کٹے ہوتے ہیں - ثم طلقہا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفۃ رح - پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہے - وقالا علیہ نصف المہر لانہ اعجز من المریض بخلاف العنین لان الحکم ادیر علی سلامۃ الآلۃ - اور صاحبین نے فرمایا کہ مجبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھکر عاجز ہے بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار تو آلہ کے سلامت ہونے پر ہے ف۔ اور عنین کا آلہ موجود ہے یوں ہی جسکے خصیے نکال ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے - الذخیرہ - اور امام رح کے نزدیک مجبوب کی بھی خلوت صحیح - ولابی حنیفۃ ان المستحق علیہا التسلیم فی حق السحق وقد اتت بہ - اور دلیل امام رح کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رگڑ

حق مین سپرد کیے اور وہ اسکو لائی ف پس جو اسپر واجب تھا کر چکی تو جو اسکے لیے واجب ہی وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوب و عنین
و خصی سب کی صحیح ہی۔ الذخیرہ۔ (فرع) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رتقا یا قرنا یا عفلا یا شعرا ہو۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے قرنا مین بعد مساس کے مہر کامل واجب کیا رواہ سعید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے ظہار کرکے ہنوز کفارہ
نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا خلوت مین مرد تھا وہان عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہین پہچانا کہ یہ میری جورو ہی تو بقول
مختار خلوت صحیح نہوئی المحیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعوی کیا کہ مین نے اسکو نہین پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
جماع نہون انکی خلوت نہین صحیح ہی۔ قاضیخان م۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے کچھ بھی
حکم ثابت نہین ہوتا ہی۔ وقال وعلیها العدة فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ عورت پر ان سب مسائل
مین عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی از راہ احتیاط کے بدلیل استحسان ف یعنی اگرچہ فاسد خلوت مین قیاس
نہین چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علما کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب مین احتیاطاً عدت واجب ہوگی
لتوہم الشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے ف یعنی وہم ہی کہ شاید داخل کرتے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم مین پہونچی ہو۔ والعدة
حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق شرع و حق ولد ہی ف نہ حق مرد و عورت۔ فلا یصدق فی ابطال حق الغیر۔ تو غیر کے
حق باطل کرنے مین اسکی تصدیق نہ کیجائیگی ف کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہین ہوئی بلکہ اسمین بھی خلوت
خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاط فی ایجابہ۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہی تو اسکے واجب کرنے
مین کوئی احتیاط نکیجائیگی ف بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر پر جورو مین جاری ہی۔ وذکر القدوری فی شرحہ ان المانع
ان کان شرعیا یجب العدة لثبوت التمکن حقیقة۔ اور قدوری نے شرح مختصر الکرخی مین ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی امر
شرعی ہو (مانند احرام و فرض صوم و صلوٰة کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہی۔ وان کان حقیقیا
کالمرض والصغر لا یجب لعدم التمکن حقیقة۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہین
واجب ہوگی کیونکہ حقیقة قابو نہین ہی ف واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام مین ہی و بعض مین نہین ہی۔ پس
ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتین منکوحہ کرنے و نحوہ
مین ہی اور نہونا حق احصان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت مین ہی اور خلوت صحیحہ کی
عدت مین اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہی۔ قال وتستحب المتعة لکل مطلقة الا مطلقة واحدة۔ قدوری نے فرمایا اور
ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہی سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی التی طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمی لها مہرا۔ یہ
ایک وہ مطلقہ ہی جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا ف تو ایسی مطلقہ کے واسطے
مستحب نہین ہی اور باقیوں کے واسطے مستحب ہی اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات مین مستحب کا اطلاق اصطلاحی
واجب و استحباب دونون کو شامل ہوتا ہی تو باقیون کے مستحب مین تفصیل یہ ہی کہ جس عورت کا مہر بیان نہوا تھا اور قبل دخول کے
طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہین یعنی ایک عورت کا مہر
بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہین ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونون کے لیے واجب
نہین مگر مستحب ہی۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہی سوائے ایک مطلقہ کے جسکو
بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہی نہ مستحب ہی م۔ وقال الشافعی تجب لکل مطلقة
الا [illegible] کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیون کے لیے واجب ہی ف تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
طلاق متعہ نہین ہی اور تین باقی رہین پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہی۔

اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے - لانہا وجبت صلۃ من الزوج لانہ اوحشہا بالفراق - کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا - ف - تو اسکا صلہ یہی لازم ہے کہ متعہ دیدے - الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقۃ المتعۃ - لیکن اس صورت میں (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی جبکہ پیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے - لان الطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمتعۃ لا تتکرر - کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ ہے اور متعہ مکرر نہیں ہوتا - ف - پس نہیں ہوسکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور دلیل کا یہ کہ اللہ تعالی نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنے طلاق ہے تو اسکے صلہ میں اسپر متعہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں - ولنا ان المتعۃ خلف عن مہر المثل فی المفوضۃ - اور ہمارے نزدیک اس عورت میں جسنے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہے - ف - کیونکہ اللہ تعالی نے اسکے حق میں متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہے - لانہ سقط مہر المثل ووجبت المتعۃ والعقد یوجب العوض فکان خلفا - کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص الطلاق سورۂ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے (بدلیل ان تبتغوا باموالکم پارہ ۵) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا - ف - تو یہ متعہ واجب ہوا - والخلف لا یجامع الاصل ولا شیئا منہ فلا تجب مع وجوب شیء من المہر - اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا - ف - تو باقی تین صورتوں میں کچھ واجب نہوگا - وہو غیر جان فی الایحاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ - اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اسپر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا - ف - جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا - فکان من باب الفضل - تو متعہ دینا از قسم فضل ہے - ف - پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہیں تو وہ مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پاچکی اور استحقاق فضل کچھ بھی [illegible] بیان کر کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہوسکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں - پھر اسکی بہت صورتیں ہیں - واذا تزوج الرجل ابنتہ علی ان یزوجہ المتزوج بنتہ او اختہ - اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر [illegible] قرار داد پر کہ اسکو (زید کو) نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی [illegible] پس اگر یہ قرار پایا کہ مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ یہی قرار داد - لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر - تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہوجاوے - فالعقدان جائزان تو بھی دونوں عقد جائز ہیں - ف - اور شرط باطل - ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا - اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا - وقال الشافعی بطل العقدان لانہ جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراک فی ہذا الباب فبطل الایجاب - اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر ولی نے آدھی بضع کو مہر کر دیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترک کر دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک نادر ہے تو ایجاب ہی باطل ہوا - ف - یہی قول مالک و احمد ہے - ولنا انہ سمی ما لا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سمی الخمر او الخنزیر - اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہوسکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا - ف - تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوتا ہے - اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہے جواب نہیں - ولا شرکۃ بدون الاستحقاق - اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں -

ف - یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت نہیں ہوئی - اور نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے - واضح ہو کہ یہی نکاح شغار ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جو حرام ہے اور ائمہ ثلثہ رح کی حجت حدیث ابن عمر رض مرفوعا لا شغار فی الاسلام - یعنی اسلام میں شغار

کے معنی منع ایجاب و قبول نہیں اور نہ عدم مہر حتی کہ شرط مذکور نہ ہو تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور
باطل شروط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح
ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ کما فی الظہیریہ ہ۔ وان تزوج حر امرأة علی خدمته اياها سنة او علی تعليم القرآن
فلها مهر مثلها۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے یا اس
منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھا دے تو عورت کے لیے مہر المثل ہے ف۔ یہی ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لها
قيمة خدمته۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملیگی۔ وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه علی
خدمته سنة جاز ولها خدمته۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس
عورت کی ایک سال (مثلاً) خدمت کردے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہے ف۔ اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف
آزاد کے۔ وقال الشافعی لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے
واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما يصلح اخذ العوض عنه بالشرط يصلح مهرا عنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة
کیونکہ جو چیز اس لایق ہے کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ
معاوضہ متحقق ہوتا ہے ف۔ پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ
لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر اسپر معین فرض و واجب نہ ہو۔ وصار كما اذا تزوجها علی خدمة حر آخر برضاه
او علی رعي الزوج غنمها۔ اور ایسا ہوگیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر برضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت
سے اس منفعت پر کہ شوہر اسکی بکریاں چرا دے نکاح کیا ف۔ تو بالاتفاق جائز ہے یوں ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے
ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہے ف۔ لقوله تعالی
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم سورہ نساء پارہ ۵۔ والتعليم ليس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں ہے ف۔ تو تعلیم قرآن
حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا۔ وكذلك المنافع علی اصلنا۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر
منافع کا ہے ف۔ کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہوگا۔ لیکن
اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہے حالانکہ یہ منفعت ہے جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں پس اسکی خدمت صرف منفعت ہے۔ و
خدمة العبد ابتغاء بالمال۔ اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنه تسليم رقبته۔ کیونکہ یہ متضمن ہے غلام کی گردن
سپرد کرنے کو ف۔ یعنی غلام مال نفیس ہے تو اسکی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہے کہ یہ مال نفیس ایک سال تک حوالہ کریگا۔ ولا
كذلك الحر۔ اور آزاد میں ایسا نہیں ہے ف۔ لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام یا باندی کی ایک سال
خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اسکے ملک میں سپرد کرنا
منافی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز
ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ کیجاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیجاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان
فرمائی کہ۔ ولان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر
کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اسمیں موضوع کو الٹ دینا لازم ہے۔
وجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہوتا بر عکس نتیجہ نکاح ہے۔ بخلاف خدمة حر آخر برضاه
آزاد کی خدمت برضامندی آزاد مذکور کیونکہ اسمیں مناقضہ نہیں ہے ف۔ کیونکہ دوسرا آزاد گویا
ہو جاوے۔ وبخلاف خدمة العبد۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف۔ یعنی جب غلام

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اُلٹا معاملہ نہیں - لانہ یخدم مولاہ معنی حیث یخدمہا باذنہ وامرہ - کیونکہ (ظاہر میں وہ جورو کی خدمت کرتا ہے لیکن) باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہے اسلیئے کہ مولی کی اجازت وحکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہے - وبخلاف رعی الاغنام - اور برخلاف بکریاں چرانے کے ف - کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی اُلٹا معاملہ نہیں ہے - لانہ من باب القیام بامور الزوجیۃ فلا مناقضۃ - کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی پرداخت میں سے ہے تو کچھ مناقضت نہیں ہے ف کہ شوہر مخدوم ہوکر خادم کیونکر ہوگا - علی انہ ممنوع فی روایۃ - علاوہ بریں بکریاں چرانے کا مہر ہوجانا ایک روایت میں ممنوع ہے ف - بلکہ یہی روایت جامع صغیر و مبسوط کی اور یہی اصح ہے - النہر الفائق - یہ اصح نہیں بلکہ صحیح وصواب یہ کہ بکریاں چرانے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسی وشعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر دختر شعیب علیہ السلام سے موسی علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور اگلوں کی شریعت جب اللہ تعالے و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہمپر لازم ہے - الکافی - ھ ع - پس کافی اور عینی میں قطعًا جزم کیا کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہے اور اسکا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالے نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریاں چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو منسوخ ہوکر ہمپر لازم نہیں ہے - الہداد و الشارح مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالی ورہبانیۃ ابتدعوہا الی آخرہ اور قصہ موسی وشعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے علاوہ بریں مال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ اسکو جائز کہتے ہیں تو مظنون سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے - دوم شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قصہ موسی وشعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریاں دختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغالطہ ہے اول تو یہ جزم کیوں ہوا کہ بکریاں دختر کی نہ تھیں اور برتقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقًا نکاح میں مہر بکریاں چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسیٰ ع کی بی بی ہوگئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کما قال تعالے یا ابت استاجرہ الآیۃ - اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسی علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریاں چرا دے اور اگر دس پورے کر تو تیری طرف سے تبرع ہے کما قال تعالی انی ارید ان انکحک الآیۃ - پس یہ بکریاں چرانا جورو ہی کے لیے ہوگیا - پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہے واللہ تعالے اعلم - پھر جب بکریاں چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو یہ دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہوکر اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چرا دے یا اسکی زمین میں زراعت کردے تو ایک روایت میں جائز ہے - ھ - پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو متضمن نہیں پس مدار مسئلہ اسپر ہے کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہے یا نہیں لیکن فتوی متاخرین جواز پر ہے تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور شافعی کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جسنے اپنے آپکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انہوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ ملکتہا بما معک من القرآن - یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے - اور تمام حدیثیں صحیح میں نے اس عورت کا مالک بسبب اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے - میں کہتا ہوں میں ہے فعلمہا من القرآن - یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر اور ابوداؤد کی روایت میں آیات سکھلا دے اور قوی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور [illegible] پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کردن تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ھو اللہ احد نہیں ہی کما رواہ الترمذی وابن ابی شیبہ [illegible] امام طحاوی نے اسکے جواب مین کہا کہ ایسا نکاح کردینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا دوسرے کسی کو [illegible] نہیں ہی مین کہتا ہون کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت مین اور نسائی کی حدیث ام سلیم ابوطلحہ کے ساتھ نکاح [illegible] ہوسکتا ہی اور انس رض کی حدیث ترمذی مین مشکل ہی۔ پھر ایمان بھی اشکال ہی کہ ابوطلحہ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کردینا [illegible] تھا اس لیے کہ حدیث مین ہی کہ جب قولہ تعالی لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ نازل ہوا تو ابوطلحہ نے کہا [illegible] مال مین سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ بیرحاء ہی اسکو مین نے اللہ تعالی کی راہ مین دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہی کہ اسلام [illegible] مہر نہین ہی بغیر اسکے استدلال ساقط نہین بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لیے یہ مقام گنجایش نہین دیتا ہی واللہ تعالی ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب م م - واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رح کے نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہی اور شیخین رح کے نزدیک مہر المثل ہی جیسا کہ گذرا۔ ثم علی قول محمد تجب قیمة الخدمة پھر امام محمد رح کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی ف۔ خود خدمت لازم نہین۔ لان المسمی مال الا انه عجز عن التسلیم لمکان المناقضة اسلیے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہی (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہی بوجہ مناقضہ کے ف۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہوکر خادم ہوا جاتا ہی۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتون مین جہان تسلیم سے عاجزی ہوتی ہی۔ فصار کالتزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہوگیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا ف۔ اور اسنے اپنے غلام کو دینا جائز نہین رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا۔ المحیط م م۔ وعلی قول ابی حنیفة وابی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابوحنیفہ وابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا ف۔ اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہی اسکی قیمت واجب نہوگی۔ لان الخدمة لیست بمال او لا یستحق فیه بحال۔ اسواسطے کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہین ہی یا وہ کسی حال مین نکاح کے اندر مستحق نہین ہوتی ف۔ یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہی اور خدمت مال نہین اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہان آزاد کی خدمت کسی حال مین مستحق نہین۔ فصار کتسمیة الخمر والخنزیر تو ایسا ہوگیا جیسے شراب وسور کو مہر بیان کیا گیا ف۔ جو عورت مسلمہ کے حق مین مال نہین ہین یا کنایہ ہے کے حق مین شوہر مسلمان پر مستحق نہین پس جیسے انمین بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہی اسی طرح خدمت مین بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کہو کہ خدمت تو نوکری کرنے مین قیمت دار ہوجاتی ہی بخلاف شراب وسور کے جواب یہ کہ اس موقع مین دونون برابر ہین۔ وہذا لان تقومها بالعقد للضرورة۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہی ف۔ یعنی نوکری کی ضرورت کی وجہ سے ہی اور دراصل وہ مال نہین۔ فاذا لم یجب تسلیمه فی العقد لا تظهر تقومه۔ تو جب عقد نکاح مین اس غیر مال چیز یعنی خدمت کا سپرد کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہوجانا ظاہر نہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل وہو مہر المثل تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر مثل ہی ف۔ یعنی جب عقد نکاح مین بالاتفاق شوہر خدمت نہین کرسکتا اور ضرورت اجارہ متحقق نہین اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہین ہوئی تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصحیح جائز ہی۔ پھر اگر اسنے اجازت نہ دی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہی تو عورت کو اس آزاد کی قیمت خدمت ملیگی ورنہ عین خدمت ملیگی کما فی الفتح۔ اصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح ومتقرر ہوجاوے جو کچھ تسمیہ مین مسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کردیے جاوینگے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر کی سکونت یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین مین زراعت کرے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ صحیح کما فی البدایع وغیرہ۔ فان تزوجها علی الف۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر ف۔ خواہ درم ہون یا دینار ہون

خواہ آنکھوں کے روبرو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقبضتہا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ و وہبتہا لہ۔ اور عورت
نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا ف یعنی ہبہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول
بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی ف تو عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا
وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا بخمس مائۃ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لیگا۔ ف۔ قول الاکثر ہو ایک روایت میں
کچھ واپس نہ لیگا اور ابو حنیفہ و شافعی رح نے کہا کہ نصف مہر واپس ہے۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیے ہیں جو اسکو
شوہر نے دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانہ لم یصل الیہ بالہبۃ عین ما یستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ
نہیں پہونچے جو اسپر واجب ہوئے تھے ف کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں ملتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں یہ نہیں
ہوگا۔ لان الدراہم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقد و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں
ف۔ اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھسے وصول کیے تھے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور روپیہ
ہاتھ میں ہیں لیس چاہے یہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو
زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہے اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے
تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوتے ہیں اور نہ فسخ میں متعین ہوسکے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوتے تو مسئلہ مذکورہ
میں زوجہ نے شوہر کو جو ہزار ہبہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا
دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجملہ درم و دینار تو خود متعین نہیں اور نہ متعین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گیہوں وغیرہ
کیلی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین و غیر معین ہوسکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً یہ گیہوں اور غیر معین یہ کہ روپیہ
کے دو من گیہوں ٹھہرے جو بائع کے ذمہ ہیں وہ مانگی کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ
اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم اسلیے واپس لیگا کہ درم متعین نہیں ہوتے تا کہ لازم آوے
کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیے تھے۔ وکذا اذا کان المہر مکیلا او موزونا او شیئا آخر فی الذمۃ۔ اور یوں ہی جب
مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہو ف مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من گیہوں ادا کرنے ٹھہرے مہر مثلاً گیہوں پر نکاح کیا
پھر شوہر نے گیہوں دیے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچیس من واپس لیسکتا ہے
کیونکہ یہ مہر کے گیہوں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے ف حتی کہ گیہوں یا کوئی اور چیز
اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دیے ہوتے تو معین ہو جاتے چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال
واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اسلیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے
پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرنے یا نہ کرنے یا مہر کوئی کیلی وزنی
غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ اسوقت کہ عورت
نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی وہبتہا لہ پس اگر یہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نکیا حتی کہ
مہر مذکور شوہر کو ہبہ کر دیا ف اور دین مہر وغیرہ جو ذمہ پر آتا ہے بدون قبضہ کے اسکو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہوگیا۔ ثم طلقہا قبل الدخول
بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دی ف تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر بدون لیے ہبہ کر گئی
اور معنی یہ کہ مہر ی کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا۔ لم یرجع واحد منہما
علی صاحبہ بشیء۔ تو دونوں شوہر و عورت سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا۔ فی قولہم جمیعا۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے
قول پر ہے ف۔ اور یہی استحسان ہے۔ وفی القیاس یرجع الیہا بنصف الصداق وہو قول زفر رح۔ اور قیاس میں یہ کہ

سے لیا ہے یعنی گویا اصل ثمن اسیقدر ٹھہرا جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا مہر پانچ ہی سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے
وصول کرکے ہبہ کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہونچے جو اسنے بطریق ادائے دین مہر دیے تھے
پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر
کو واپس دے - ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حصل وہو سلامۃ نصف الصداق بلا عوض - اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہوگیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اسکے پاس سالم رہنا ف - اسلیے کہ عورت نے صرف
آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ نخواہ اسکے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو
فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق - تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے ف - کیونکہ قبل دخول
طلاق میں اصلی حکم تو یہی ہے کہ شوہر کے لیے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے سو یہاں حاصل ہے - اور گھٹانے کی دلیل صاحبین
کی ٹھیک نہیں ہے - والحط لا یلتحق باصل العقد فی النکاح - اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا -
الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یلتحق حتی لا تتنصف - کیا تم نہیں دیکھتے کہ اس میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ
زیادتی کا آدھا نہیں ہوتا ف - یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتی کہ ہزار ہو گئے
پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی یعنی پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے
ساتھ لاحق نہ کیجائیگی - یہی حال کمی کا ہے - ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اسوقت اصل مع زیادتی کے
ملتا کہ ہوکر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا - ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی - اور اگر ایسا ہو کہ
عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی وصول کر لیا ہو ف - مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو ہبہ کیے پھر قبل دخول
کے طلاق دی - فعندہ یرجع علیہا الی تمام النصف - تو امام رح کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیگا ف
چنانچہ مثال مذکور میں اسنے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنے نصف پورے کریگا - وعندہما بنصف
المقبوض - اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیگا ف - چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیگا - یہ
صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں - ولو کان تزوجہا علی عرض - اور اگر اسنے
نکاح کیا عورت سے کسی عرض پر ف - یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے - فقبضتہ او لم تقبض فوہبتہ لہ ثم طلقہا
قبل الدخول بہا لم یرجع علیہا بشیء - پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو ہبہ کر دیا پھر
شوہر نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا - وفی القیاس وہو قول زفر رح یرجع علیہا
بنصف قیمتہ - اور زفر رح نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے - لان الواجب فیہ
رد نصف عین المہر علی ما مر تقریرہ - کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا ہے بنا بر اس تقریر کے جو گزر چکی
ف - کہ شوہر پاس یہ عرض عین اسکے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہے وہ اس سے
بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا - وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف
المقبوض من جہتہا - وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے لیے
سالم رہتا - وقد وصل الیہ - اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہونچ گیا ف - خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچ گیا
پھر سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے
اسکو شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے
مال معین واپس ملا ہے - ولہذا لم یکن لہا ان تدفع شیئا آخر مکانہ - اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس مال

اکے دوسری چیز پھیر دے ف کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف پھیریگی بخلاف درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا انہیں سے کوئی دو دم ہوت پانچ سو درم دیدیگی پس جب عوض معین
کرنے سے متعین ہوجاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا - بخلاف ما اذا کان المہر دینا - برخلاف اسکے
اگر مہر مال دین ہوتا ف یعنی درم دینار ہوتے یا کوئی کیلی وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کرکے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
نصف شوہر واپس لے سکتا ہے - وبخلاف ما اذا باعتہ من زوجہا - اور برخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عوض معین شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو ف ہبہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق - لانہ وصل الیہ ببدل - کیونکہ یہ مال معین
شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے ف عورت کی طرف سے بلا عوض نہیں ملا ہے کیونکہ یہ اسوقت تھا کہ عوض معین ہو - ولو تزوجہا
علی حیوان او عرض فی الذمۃ فکذلک الجواب - اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھا نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہے ف جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا - لان المقبوض متعین فی الرد - کیونکہ جو چیز قبضہ ہوا وہ واپسی میں
متعین ہے ف یعنی ابتدائے عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کے پھیر دی یا قبضہ کرکے پھیر دی
تو یہی معین ہوگئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو ہوتا ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہو - وہذا لان الجہالۃ تحملت فی النکاح
فاذا عین یصیر کان التسمیۃ وقعت علیہ - اور یہ واپسی میں متعین ہوجانا اسواسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض معین کیا گیا تو ایسا ہوگیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا ف پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا جبھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کردے اور عرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا
دوریا ایک تھان یعنی اسطرح جنس و نوع وغیرہ بیان کردے کہ اسمیں سے اوسط درجہ کا حکم ہوسکے پھر جس جانور یا تھان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے معین ہوا تھا م ع - واذا تزوجہا علی الف علی ان لا یخرجہا من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا
اخری فان وفی بالشرط فلہا المسمی - اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لیجائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی ملیگا ف یعنی ہزار درم جو ٹھہرے
ٹھہرے ہیں - لانہ صلح مہرا وقد تم رضاہا بہ - کیونکہ یہ مقدار مہر ہوسکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہوچکی ف
بخلاف اسکے جب مہر ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل ملیگا یا دس سے کم ہو کہ دس پورے کیے جا دینگے - پھر حکم مذکور یہ وفا ہے شرط نہیں - وان
ان تزوج علیہا اخری او اخرجہا فلہا مہر مثلہا - اور اگر (شرط پوری نکی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لیگیا تو عورت کے لیے اسکا مہر المثل ہوگا - لانہ سمی مالہا فیہ نفع فعند فواتہ ینعدم رضاہا بالالف فیکمل مہر مثلہا
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جسمیں عورت کا نفع تھا تو اسکے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہوگئی تو عورت
کا مہر مثل پورا کردیا جائیگا - کما فی تسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالف - جیسے ہزار کے ساتھ کرامت وہدیہ کا تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے
ف مثلاً کہا کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں تیری بزرگداشت کرونگا یا تجھے ہدیہ بھی دونگا پس اگر اسکو وفا نکرے
تو عورت کے لیے مہر المثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر المثل پورا ملیگا
یوں ہی یہاں ہے - ولو تزوجہا علی الف ان اقام بہا وعلی الفین ان اخرجہا فان اقام بہا فلہا الالف وان
اخرجہا فلہا مہر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالف - اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لیجاوے تو دو ہزار درم مہر ہے پس اگر اسکو لیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
کے لیے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لیگیا تو عورت کو مہر المثل ملیگا جو دو ہزار درم سے زائد نہوگا اور ایک ہزار سے کم نہوگا ف
پس اگر مہر المثل نو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے ملینگے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار رہے تو وہی ملیگی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ملینگے زائد نہیں - وہذا عند ابی حنیفہ رح - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حکم ہے ف کہ
شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے - وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالفان
ان اخرجہا - اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتی کہ اگر شوہر بیں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے
ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لیجاوے تو اسکے لیے دو ہزار ہونگے - وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لہا مہر مثلہا
لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الفین - اور زفر رح (مالک وشافعی رح - م) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر
لیجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اسکا مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا - واصل المسئلۃ
فی الاجارات فی قولہ ان خطتہ الیوم فلک درہم وان خطتہ غدا فلک نصف درہم وسنبینہا فیہ انشاء اللہ تعالی - اور
اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تونے اسکو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور
اگر تونے سی دیا اسکو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہے اور عنقریب ہم اسکو کتاب الاجارات میں بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف
اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی - واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بدشکل ہو تو ہزار درم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو دو ہزار
درم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صح ہے کیونکہ اسمیں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ ثیبہ ہو تو ایک
ہزار درم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درم ہیں پس اگر ثیبہ ہے تو ہزار درم ہیں ورنہ مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہوگا -
کما فی الفتح - ولو تزوجہا علی ہذا العبد او علی ہذا العبد - اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اوس غلام پر ف یعنی مہر یہ غلام
یا وہ غلام ہے - فاذا احدہما اوکس والآخر ارفع - پھر نکلا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے - فان کان مہر
مثلہا اقل من اوکسہما فلہا الاوکس - پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا
غلام ہوگا - وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع - اور اگر مہر المثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے
بڑھیا غلام ہوگا - وان کان بینہما فلہا مہر مثلہا - اور اگر مہر المثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا - وہذا عند
ابی حنیفہ رح وقالا لہا الاوکس فی ذلک کلہ - اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب
صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا - فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلہ بالاجماع - پھر اگر دخول سے پہلے
عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا - لہما ان المصیر الی
مہر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر المثل کی طرف جانا ہوتا
ہے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہو اور بیان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اسواسطے کہ کمتر مقدار تو ثابت ہو چکی - وصار کالخلع
والاعتاق علی مال - اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہوگیا ف چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر
غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اوس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اسپر خلع یا اعتاق واقع ہوگا یہی اس مقام پر
ہونا چاہیے - ولابی حنیفہ رح ان الموجب الاصلی مہر المثل اذ ہو الاعدل - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو
واجب ہو وہ مہر المثل ہے کیونکہ مہر المثل سب سے زیادہ انصاف ہے ف پس ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے - والعدول عنہ عند صحۃ
التسمیۃ - اور مہر المثل سے عدول کرنا بوقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے - وقد فسدت لمکان الجہالۃ - حالانکہ یہاں جہالت پیدا
ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ف پس مہر المثل سے عدول جائز نہوگا - بخلاف الخلع والاعتاق لانہ لا موجب لہ فی البدل
بخلاف خلع و اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے ف یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے
عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتی کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر المثل ضرور
واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں مہر المثل یہاں لازم ہوگا - الا ان مہر المثل اذا کان اکثر من الارفع - لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہر المثل زائد ہو ف۔ تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالحط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی پر راضی ہو چکی ف۔ کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہوگئی ہے گویا اسنے مہر المثل سے گھٹا دیا۔ وان کان انقص من الاوکس اور اگر مہر المثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو ف۔ تو مہر المثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادۃ۔ کیونکہ شوہر زیادہ کرنے پر راضی ہوگیا ف۔ باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائی جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثلہ المتعۃ۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے ف۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن ہمنے گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوکس یزید علیہا فی العادۃ فوجب لاعترافہ بالزیادۃ۔ اور عادت کی راہ سے معلوم ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ف۔ حتی کہ مہر المثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں منصف نہیں ہوتی ہے پس یہاں جب مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ بریں مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلایا گیا علاوہ بریں مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اسواسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو انکے عقدوں میں بندھ چکا پس جو باتفاق برضامندی ٹھہر چکا وہ اصل ہے اور وہی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد مقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التحقیق م۔ واذا تزوجہا علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیۃ ولہا الوسط منہ والزوج مخیر ان شاء اعطاہا ذلک وان شاء اعطاہا قیمتہ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہے اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو یہی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دیدے ف۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی۔ قال رحمہ اللہ تعالی معنی ہذہ المسئلۃ ان یسمی جنس الحیوان دون الوصف بان تزوجہا علی فرس او حمار اما اذا لم یسم الجنس بان تزوجہا علی دابۃ لا تجوز التسمیۃ وتجب مہر المثل۔ مصنف رح نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کردی بدون وصف کے (کہ اعلی درجہ کا یا ادنی درجہ کا) باینطور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نکی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو (اسمیں بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہر المثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجہین جمیعا لان عندہ ما لا یصلح ثمنا فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منہما معاوضۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نکی) مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ شافعی رح کے نزدیک جو چیز بیع میں ثمن نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ ثمن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے ف۔ کیونکہ مال کے عوض عورت کی بضع ہے۔ فجعلناہ التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ف۔ گویا اسنے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتی لا یفسد باصل الجہالۃ۔ حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیۃ والاقاریر۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں ف۔ کیونکہ دیت ابتداءً مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے سو اونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ مجھپر زید کا مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ اپنی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون المسمی مالا وسطہ معلوم اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہو ف۔ حتی کہ خالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے رعایۃ للجانبین۔ تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے ف۔ ورنہ مرد صرف (ایک بکری کا بچہ) [illegible] ہوگا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت نفیس ہاتھی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جسکا وسط معلوم ہو تو اختلاف — وذلک عند اعلام الجنس لانہ یشتمل

الجید والردی والوسط والوسط ذو حظ منہما۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ وہ کھرے و گرے اور بیچ کے درجہ سب کو شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونون سے حصہ رکھتا ہی ف۔ کیونکہ اعلی سے گرا ہوا اور گرے سے بڑھا ہوا ہوتا ہی۔ بخلاف جہالۃ الجنس لانہ لا واسطۃ لاختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس بین کوئی واسطہ نہین بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے ف۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہین اور ہزارون جنس کے جانور ہین اور ہر ایک کی ذات وانکی اغراض ومقاصد مختلف ہین تو ہین کسی جنس کو وسط نہین ٹھہرا سکتے ہین کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس مین ممکن ہی۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیع پر قیاس کیا۔ اسکو قیاس بیع الفارق ٹھہرایا یعنے نکاح مین یہ بات جو ہمنے تجویز کی ممکن ہی۔ بخلاف البیع لان مبناہ علی المضائقۃ والمماکسۃ برخلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کنجوسی پر ہی ف۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ بھی رائگان بنا منظور نہین کرتا۔ تو جب مبیع معین نہو تو اوسط درجہ متعین نہین کر سکتے۔ اما النکاح فمبناہ علی المسامحۃ۔ اور رہا نکاح تو اسکی بنیاد دلیری پر ہو ف۔ حتی کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہین کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدینا پسند کرتا ہی پس بیع و نکاح مین فرق ہی۔ رہا یہ کہ اوسط جانور دینے یا قیمت دینے مین اختیار مرد کو دیا گیا ہی۔ وانما یتخیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلا فی حق الایفاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہی تو ادا کرنے مین قیمت اصل ٹھہری ف۔ یعنی اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہی۔ والعبد اصل لتسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار مسمی ہونے کے اصل ہو ف۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہی۔ فیتخیر بینہما۔ تو مرد ان دونون مین برابر مختار ہوا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح مین لیا جسکا وصف بیان نہین ہوا ہی تو عورت کے واسطے مہر المثل ہی باجماع ائمہ اربعہ۔ ومعناہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہین کہا ف۔ یعنی ادنی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہین کیا ووجہہ ان ہذہ جہالۃ الجنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہین۔ ولو سمی جنسا بان قال ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی باین طور کہ کہا ہروی ف۔ یعنی سوتی تھان ہرہ کی یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمیۃ ویخیر الزوج۔ تو تسمیۃ المہر صحیح ہی اور شوہر مختار ہوگا ف۔ چاہے اس جنس مین سے اوسط دیدے یا اسکی قیمت دیدے۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب۔ اور یون ہی اگر تھان کے بیان وصف مین مبالغہ کیا ہو ف۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلی ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا اور عرض متعارف ہی غرضکہ صاف گو یا متعین ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہی چاہے یہ تھان دے یا قیمت۔ فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزون مین سے نہین ہی ف۔ چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہین بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہی۔ پھر قیمت کا اندازہ اپنی گرانی و ارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہین ہی یہی صاحبین کا قول و اسی پر فتوی ہی۔ ہم۔ وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا وسمی جنسہ دون صفتہ اور یون ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی بدون صفت کے ف۔ مثلاً گیہون یا چنا وغیرہ صرف کھرے کھوٹے یا اوسط بیان نکیے تو تسمیہ صحیح ہی اور اوسط پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے اوسط دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ وصفتہ لا یخیر۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس و صفت بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار نہین ہی۔ لان الموصوف منہما یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا۔ کیونکہ کیلی و وزنی مین سے جو چیز وصف بیان کر دیجاتی ہی وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ پر ثابت ہوجاتی ہو ف۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ مین مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہین ہوا۔ فان تزوج مسلم علی خمر او خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا ف۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور مال ہی۔ فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہی اور عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا۔ لان شرط قبول الخمر شرطا فاسد فیصح

النکاح ویلغو الشرط - کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح رہجائیگا اور شرط لغو ہو جائیگی ف - کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا - بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ - بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح تو رہا - ولکن لم تصح التسمیۃ - لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے - لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم - کیونکہ جو مہر مسمی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے ف - تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے - فوجب مہر المثل - پس مہر المثل واجب ہوا ف - رہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا اگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا - فان تزوج امرأۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا - پس اگر ایک عورت سے اس مٹکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا - عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا لہا مثل وزنہ خلا - اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا - وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر یجب مہر المثل - اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفۃ و محمد و قال ابو یوسف تجب القیمۃ - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی ف - بایں طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی بالجملہ مٹکہ سرکہ کے مسئلہ و آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق و اختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے ہیں - لابی یوسف انہ اطمعہا مالا وعجز عن تسلیمہ فتجب قیمتہ او مثلہ ان کان من ذوات الامثال - ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طمع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز مثلیات میں سے ہو - کما اذا ہلک العبد المسمی قبل التسلیم - جیسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مرگیا ف - تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہوگئی اور مثلی ہے تو اسکے مثل دیوے - وابو حنیفۃ رح یقول اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ - اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ف - یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے - فتعتبر الاشارۃ لکونہا ابلغ فی المقصود وہو التعریف - تو معتبر یہاں اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود پہچانکر معین کرنا ف - حتی کہ اگر کہا کہ یہ گیہوں حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا - فکانہ تزوج علی خمر او حر - تو گویا اسنے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا ف - کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا - اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے - ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ ذاتا والوصف یتبعہ - اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی ہے کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جسکی طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے ف - پس وصف کا اعتبار نہ ہوگا اور عقد میں یہی مشار الیہ جسمیں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ مسمی جنس مشار الیہ ہو - وان کان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی - اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو ف - جیسے نام لیا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت برخلاف خمر کے مضار و حرمت کے ہیں - یتعلق بالمسمی - تو عقد مسمی سے متعلق ہوگا ف - اور اشارہ معتبر نہ ہوگا - لان المسمی مثل للمشار الیہ ولیس بتابع لہ - کیونکہ جو نام بیان کیا ہے وہ مثل کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے ف - اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے - والتسمیۃ ابلغ فی التعریف من حیث انہا تعرف الماہیۃ والاشارۃ تعرف الذات - اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلیغ ہے ۔ ۔ ۔ (ولی کا) ضامن ہونا کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے ف - اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور ۔ ۔ ۔

الیہ- کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے ف- بوجہ وطی حرام ہونے کے- بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوئی تو جب سے دخول ہوا
اسی وقت سے اعتبار ہوا- نہ نکاح کے وقت سے- والاقامۃ باعتبارہ- اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے
کے ہے ف- تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور یہ فائدہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر بچہ جنی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول
سے کم میں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہے ع- واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو
مہر ہے وہ اسکا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت معتبر ہوگی تو فرمایا- ومہر مثلہا یعتبر باخواتہا وعماتہا وبنات
اعمامہا- اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی پھپھیوں و اسکے چچا کی لڑکیوں کے ف- غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں
کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اولی اسکی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدرر الخلاصۃ
لقول ابن مسعود لہا مہر مثل نسائہا لاوکس فیہ ولاشطط- بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ایسی عورت کے لیے (جسکا مہر
بیان نہوا اور شوہر مرگیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اسمیں کمی اور نہ زیادتی ہے- اور عورت پر عدت و اسکے لیے میراث
ہے ف- جب ابن مسعود رض نے یہ فتوی دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش
نہیں ہوئے تھے- رواہ محمد فی الآثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں- ورواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان وغیرہم
ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح- بالجملہ حضرت ابن مسعود رض نے مثل نسائہا- کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ- وہن اقارب الاب
اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں ف- کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں- ولان الانسان من جنس
قوم ابیہ- اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے- وقیمۃ الشیء انما تعرف بالنظر الی قیمۃ جنسہ- اور کسی
چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھکر پہچانی جاتی ہے ف- پس عورت کی بضع کی قیمت اسکے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی- اور
وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں- ولایعتبر بامہا وخالتہا اذا لم تکونا من قبیلتہا- اور مہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں
ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں- لما بینا- بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف- کہ اسکی جنس ہونا چاہیے
فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ یعتبر بمہرہا لما انہا من قوم ابیہا- اور اگر اسکی ماں اسکے باپ
کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو اب ماں کے مہر پر اسکا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہے ف- پھر یہ سب مہر المثل
اندازہ کرنے میں ہے اور رہا مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس
طرح بیان مہر جائز ہے- یہی صحیح ہے الذخیرہ ع م- بالجملہ مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہے- اور دوم بیان
فرمایا کہ- ویعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلد والعصر- اور مہر المثل میں
معتبر ہے کہ دونوں عورتیں سن و جمال و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں ف- خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس
عورت کے مہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو- لان مہر المثل یختلف باختلاف ہذہ الاوصاف
ہے- کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے ف- اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقوی و عفت و کمال
طور پر ... ثیبہ و باکرہ ہونا اور بانجھ ہونا بھی معتبر کیا- کما فی النتف ع ف ت- اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا- کما
فی الفتح- اور اگر ... پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے- وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر- اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف
یا سوال ہے- فالنکاح ... یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں- قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیوبۃ
نے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ مہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے و ثیبہ ہونے کے بدلتا ہے ف- الحاصل
سب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی- محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہیں ہے۔ کما فی العینی۔ لیکن جب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ کہ جمال معتبر ہوا اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو
تو اظہر یہ کہ جمال معتبر نہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہو وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال میں برابر نہو واللہ اعلم۔ م۔ پھر
اگر قوم میں کوئی ایسی نہیں ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اسکے مانند عورتوں کے مہر سے
اندازہ کیا جائیگا۔ کما فی المبسوط۔ اور واضح ہو کہ ان اوصاف میں مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ ع۔ پس اگر بعد نکاح
یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہے۔ سب متفق ہیں کہ شرط ہے
کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں ہوں اور شرط ہے کہ لفظ شہادت سے بیان کریں پھر اگر ایسے عادل گواہ نہوں
تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ الخلاصہ۔ م۔ المسئلہ واذا ضمن الولی المہر صح ضمانہ۔ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کرلی
تو اسکا ضامن ہونا صحیح ہے۔ ف۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کرلی تو صحیح ہے خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ
ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہوا ہو۔ لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدون ضمانت کرنے کے باپ اسکے لیے ضامن ہے حتی کہ بعد بلوغ
کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ آگے کا کلام بتاتا ہے۔ م۔ پھر اسکی
وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح میں اصیل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس ولی ضامن ہو سکتا ہے۔ لانہ اہل الالتزام۔ کیونکہ وہ
خود ضامن ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافہ الی ما یقبلہ فیصح۔ اور اُسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی
طرف تو ضمان صحیح ہوگئی ف۔ کیونکہ مہر ایک قرضہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ ثم المرأة۔ پھر عورت یعنی بالغہ۔ بالخیار فی مطالبتہا
اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ زوجہا او ولیہا۔ چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتبارا بسائر الکفالات۔
بر قیاس دیگر کفالتوں کے ف۔ یعنی کفالت میں جیسے ضامن ذمہ دار ہے ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہے تو عورت کبھی جس سے چاہے
مطالبہ کرے اسکو انکار نہیں ہوسکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کرلیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بغیر کہنے
چنانچہ بغیر کہے ضامن ہو تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں۔ ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان بامرہ کما ہو الرسم فی الکفالة
اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیگا جیسا کہ کفالت میں مرسوم ہے۔ وکذلک یصح ہذا الضمان
وان کانت الزوجة صغیرة۔ اور اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے
ضمانت کرلی تو بھی صحیح ہے۔ بالجملہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی آمین اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا۔
بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن۔ برخلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت
کرلی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہے ف۔ گویا اسنے صغیرہ
کی طرف سے عقد کا کلام ادا کردیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہیں ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ وہو
فی البیع عاقد ومباشر حتی یرجع العہدة علیہ والحقوق الیہ۔ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا وخود اسکا مرتکب ہوتا ہے حتی کہ ذمہ داری
اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں ف۔ جیسے بیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا حتی کہ اگر مشتری کے پاس
مبیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کرکے لی تو مشتری ثمن کے لیے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہے۔ ویصح ابراؤہ عند ابی حنیفة
ومحمد رحمہما اللہ۔ حتی کہ اسکا بری کرنا ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے ف۔ یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے
بری کردے تو طرفین رح کے نزدیک جائز ہے اور جسکے واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی سے
سوائے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بائع ہی کو ثمن دینا واجب ہے۔ ویملک قبضہ بعد بلوغہ۔ حتی کہ صغیر
کے بالغ ہوجانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے ف۔ بلکہ جسکا ولی ہے وہ وصول نہیں کرسکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کردے
الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہوجاتا ہے۔ فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ۔ پس اگر بیع میں ولی کا ضامن ہونا

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہوجاوے ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل وکفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ عقد بیع میں
ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکساں ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنیکا
حق بوجہ عاقد واصل ہونے کے ہے۔ وهو لا یقبض المهر للاب بحکم الابوة۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ اپنا
[illegible] بحکم ولایت پدری ہے نہ بوجہ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انه لا یملک القبض بعد بلوغها۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ [illegible] بالغہ ہوجانے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ف۔ مگر آنکہ وہ باپ کو اسوقت وکیل
کردے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونیکی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن
ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسه۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہوجائیگا ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت
کی اور وہ وارث [illegible] تو ضمانت باطل ہے [illegible] پھر واضح ہو کہ بعض ملکوں میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدون
بیان کے جو حصہ کہ پہلے ہوتا ہے وہ معجل یعنی پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (ت) مگر جبکہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہوجاوے خواہ
صریحا یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمرأة ان تمنع نفسها۔ اور عورت کو
اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک رکھے [illegible] مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المهر۔ یہانتک کہ اپنا مہر لے لے ف۔ یعنی
قدر معجل جسقدر پہلے وصول کرنیکا [illegible] رکھے۔ وتمنعه ان یخرجها۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لیجاوے۔ ای یسافر بها۔ یعنی اسکو
سفر میں ساتھ لیجاوے۔ لیتعین حقها فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اسواسطے تاکہ عورت کا حق بدل
میں یعنی مہر معجل میں متعین ہوجاوے جیسے شوہر کا حق مبدل یعنی بضع میں متعین ہوچکا۔ وصار کالبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہوگیا
ف۔ یعنی جیسے بیع میں ثمن فی الحال ہو ادھار نہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرلے یوں ہی عورت کو
شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولیس للزوج ان یمنعها من السفر والخروج من منزله وزیارة اهلها حتی یوفیها
المهر کله ای المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے والے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے
یہانتک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کردے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے۔ لان حق الحبس لاستیفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا
استحقاق حاصل کرلینے کے واسطے ہوتا ہے ف۔ یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھرپور حاصل کرنے کے واسطے
اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس له حق الاستیفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا
کردینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنیکا اختیار نہیں ہے ف۔ تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جسمیں استمتاع لینے میں
خلل پڑیگا روک نہیں سکتا ہے اسوقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو کان المهر کله مؤجلا۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنی میعادی اودھار ہو
لیس لها ان تمنع نفسها۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے ف۔ یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک
وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ لاسقاطها حقها بالتاجیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود میعاد دینے سے ساقط کردیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع
میں ہوتا ہے ف۔ کہ جب دام میعادی ادھار ہوں تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو مبیع سے روکے۔ وفیه خلاف ابی یوسف
اور اسمیں ابو یوسف کا خلاف ہے ف۔ یعنی بیع میں تو بائع ادھار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر میعادی اودھار ہو
تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہایہ میں لکھا کہ فتوی ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے ح۔ اور یہی استحسانا
فتوی رہیگا۔ الولوالجیہ د۔ [illegible] اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو۔ وان دخل بها فکذلك الجواب۔ اور اگر شوہر نے
ساتھ دخول کرلیا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف۔ کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کرسکتا۔ عند ابی حنیفة رح۔ یعنی
امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی ہے۔ وقالا لیس لها ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو
شوہر سے روکے [illegible] ابو القاسم الصفار [illegible] فتوی دیا ہے۔ والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاها حتی لو کانت مکرهة

او کانت صبیۃ او مجنونۃ لا یسقط حقہا فی الحبس بالاتفاق۔ اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی
سے ہوتی کیا اگر وہ مجبور کر کے مدخولہ کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق
نہیں ساقط ہوگا۔ وعلی ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے خلوت صحیحہ
کرنے کا ف چنانچہ بعد خلوت صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام رح کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ویبتنی علی ہذا استحقاق النفقۃ
اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہے ف چنانچہ امام رح کے نزدیک جب کہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین
کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکشی ہوئی نفقہ کی مستحق نہوگی۔ ولہما ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ
الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق الحبس کالبائع اذا سلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا
یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور اسی وجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہے
تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو سپرد کر دے۔ ولہ انہا منعت منہ ما قابل بالبدل
لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانۃ لخطرہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی
چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہے جو فرج محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فرج محترم کی حرمت
ظاہر ہو ف پس ایک بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ لجہالۃ ما وراءہا۔ اور ایک بار
وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہے ف یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں
اور ایک بار تیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہاں ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہے۔ فلا یصلح مزاحما
للمعلوم۔ تو جو مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم نہوگی ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بضع بھرپور حاصل ہو جانا مسلم
نہیں چنانچہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی انکا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہوگئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی
متیقن اور اسی پر تمام مہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمۃ۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی
پائی گئی اور معلوم ہوگئی تو مزاحمت پیدا ہوگئی۔ ف یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں
جو مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی متحقق ہوگئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہے پھر جب تیسری
وطی و چوتھی علی ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوئیں۔ وصار المہر مقابلا بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہوگیا۔
ف اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو۔ کالعبد
اذا جنی جنایۃ یدفع کلہ بہا۔ نظیر اسکی وہ غلام جسنے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے ف جبکہ
مولی اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اسواسطے کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعہا
پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم وعلی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں
دیا جائیگا ف کیونکہ معلوم ہوگیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے
غلام نے بکر کے غلام کو خطا سے مار ڈالا یا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد
و عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دیدیا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہوگا م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے
شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم الصفار بلخی میں صاحبین کے قول پر فتوی دیتے اور سفر میں ابو حنیفہ کے قول پر اور
یہی احسن ہے۔ المحیط ھ ع۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اسکو سفر میں نہیں لیجا سکتا جب تک مہر
نہ دے م۔ واذا اوفاہا مہرہا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دیدیا ف یعنی پیشگی و میعادی سب ادا کیا۔ نقلہا حیث
شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لیجاوے ف بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو م۔ اور بشرطیکہ عورت کے

حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو ف۔ لقولہ تعالیٰ اسکنوھن من حیث سکنتم۔ بدلیل قولہ تعالے اسکنوھن الخ یعنے ان عورتون
کو رکھو جہاں خود تم رہو ف۔ لیکن یہ عموم تناقض کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ عیب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتون سے مراد مطلقہ
عورتین ہین چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علما نے مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر مین لیجانے منکوحہ کا
استدلال ضعیف ہو گیا ح۔ مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے سفر لازمی ہو کر اسی شہر مین رکھو نکالو تو یا ہر نہین لیجا سکتا پس
مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی م۔ وقیل لا یخرجہا الی بلد غیر بلدہا لان الغربۃ تؤذی۔ اور کہا گیا (فقیہ ابو اللیث قائل
ہین) کہ عورت کو سوائے اسکے شہر کے غیر شہر مین نہین لیجائیگا کیونکہ پردیسی عورت ایذا پاتی ہے۔ وفی قری المصر القریبۃ لا تتحقق
الغربۃ۔ اور شہر کے قریب والے گاؤن مین پردیس ہونا متحقق نہین ہوتا ف۔ امام ظہیر الدین مرغینانی رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ
کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقیہ ابو اللیث کے قول سے اولیٰ ہے یعنی چاہیئے پردیس لیجاوے۔ الظہیریۃ۔ اور اسی پر فتوی ہے التجنیس
والملتقی البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لیجاوے۔ البحر یعنی عورت پر جبر نہین کر سکتا
اسی پر بزازی وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتوی ہے اور فصول مین کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اسی پر فتوی دے ۔ د
مگر لوگون نے تو جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کچھ مصلحت نہین دیکھیگا وہ تو فتوی دیدیگا م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ
موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ یہی ارجح کیونکہ اسمین حق شوہر کا ابطال نہین اور اگر مرد سے
طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلنا نہین جائز ہے مگر اپنے
حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اسپر ہو کہ اسمین قاضی حاکم کی بارگاہ مین جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار مین بھی
کہ بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہین۔ اور جاوے اپنے والدین کی زیارت کو ہر جمعہ مین ایکبار اور دیگر
محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال بھر مین ایکبار اور جاوے اگر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتون کو نہلائی ہو اور یا اتفاقاً
اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونون گنہگار ہونگے۔ و۔ مین کہتا ہون کہ ہمارے دیار مین مسلمان نائن و دھوبن و اپنی ضروریات خرید
والی و حرفہ والیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوین تو مضائقہ نہین ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کیے جانے مین
مضائقہ جواز ہے کما فی الاشباہ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتمد یہ کہ جائز نہین ہے اور ہمارے
دیار مین اسی پر فتوی ہوگا فاللہ تعالے اعلم م۔ شہر سے اسکے دیہاتون مین اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ مین منتقل کرنا مطلقاً
جائز ہے جبکہ درمیان مین مدت سفر یا جانا وطن کے نہو۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ ک د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ ومن
تزوج امرأۃ۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا فی المھر پھر دونون نے مہر مین اختلاف کیا ف۔ اور اسمین چند
صورتین ہین کہ اختلاف یا مقدار مہر مین ہے یا خود مہر مین کہ ٹھہرا تھا یا نہین۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہین کہ حالت حیات مین
یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہان مراد یہ کہ بعد دخول کے دونون نے مقدار مہر مین اختلاف
کیا۔ فالقول قول المرأۃ الی تمام مہر مثلہا۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج
فیما زاد علی مہر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اسمین شوہر کا قول قبول ہے ف۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے
قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہین بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل پندرہ سو درم (۱۵۰۰) ہین
تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہین ہے اور اس سے زائد یعنی پانچ سو تک شوہر کا قول
قبول ہے مع قسم کے واللہ نہین تھے دو ہزار پر اسکو نکاح مین نہین لیا۔ اور پہلے قسم لینے پر قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار
کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونون نے قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونون نے گواہ
تو دونون ساقط کر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم شوہر

قول حتی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم۔ اور جسنے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دونون نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لیجاوے کہ مین ہزار درم پر راضی نہین ہوئی حتی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم اور جسنے گواہ دیے اسکے گواہ قبول اور اگر دونون نے گواہ دیے تو بقول الصحیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے مع۔ الحاصل اسمین مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقہا قبل الدخول بہا فالقول قولہ فی نصف المہر۔ اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ مین قول شوہر کا قبول ہوگا ف۔ اور متعۃ المثل کو حکم نہین کیا جائیگا یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا امام ابو حنیفہ و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قولہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یاتی بشیئ قلیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لاوے ف۔ یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت مین قول مرد کا نہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی دس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت نے یہ بیان فرمایا کہ۔ ومعناہ ما لا یتعارف مہرا لہا۔ قلیل چیز سے یہ مراد کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف مین عورت کا مہر نہین ہوتی ہے ف۔ مثلاً یہ نے چالیس روپیون یا پچاس ہنڈا بیون پر نکاح کیا حالانکہ ایسا مہر متعارف نہین ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مین آیا کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم اسپر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونون متخاصمین مین مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دلائل غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأۃ تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت بدعوی زیادتی کی ہے ف۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعوی کرتی ہے تو اسپر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر والقول قول المنکر مع یمینہ۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف۔ اور ظاہر جسقدر شوہر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی بشیئ یکذبہ الظاہر فیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے ف۔ تو اسمین شوہر کا قول نہین ہوگا۔ بالجملہ ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہین ٹھہراتے ہین بلکہ مہر مسمی کو مدار رکھتے ہین۔ وہذا لان تقوم منافع البضع ضروری۔ اور ایسا کرنا اسواسطے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ف۔ یعنی کچھ وہ مال نہین بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو مہر سے قیمت دار کیا گیا۔ فمتی امکن ایجاب شیئ من المسمی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر مسمی مین سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو تب تک مہر المثل کی طرف جانا نہین ہوگا۔ ولہما ان القول فی الدعاوی قول من یشہد لہ الظاہر۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ دعوون مین اسکا قول ہوا کرتا ہے جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہو ف۔ تاکہ وہ منکر ٹھہرایا جاوے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے۔ ایسے یہان ہے۔ والظاہر شاہد لمن یشہد لہ مہر المثل۔ اور ظاہر حال یہان اسکا شاہد ہے جسکے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانہ ہو الموجب الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح مین اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے ف۔ پس مہر المثل کی تحکیم ہوگی یعنی یہی حکم بنایا جائیگا۔ وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیہ قیمۃ الصبغ۔ اور ایسا ہوگیا جیسے رنگریز کا مخاصمہ کپڑے کے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونون نے اجرت کی مقدار مین اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اسمین رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائیگا ف۔ فرض کرو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگریز چار درم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہین۔ ثم ذکر ہہنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المہر۔ پھر یہان ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد (اختلاف کرنے مین) آدھے مہر کے بارہ مین شوہر کا قول قبول ہوگا ف۔ اور نصف مہر اسوقت ہوتا ہے کہ عقد مین مہر مسمی ہو اور اگر مسمی نہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہان گویا مہر مسمی ہوچکا اور مہر المثل

حکم نہیں ہے۔ وہذا روایۃ الجامع الصغیر والاصل - اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور مبسوط کی روایت ہے۔ وذکر فی الجامع الکبیر
انہ یحکم متعۃ مثلہا وہو قیاس قولہما - اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ ومحمد
کے قول کا قیاس ہے ف۔ کیونکہ انکا قول تو مہر المثل کو حکم ٹھہرانا تو یہاں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعۃ موجبۃ بعد
الطلاق کمہر المثل قبلہ - کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجبی ہے ف۔ بلکہ اولی عبارت یہ کہ جیسے
بعد دخول کے مہر المثل شرعًا واجبی حق ہوتا ہے یوں ہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعۃ المثل واجبی
حق ہوا۔ فیحکم کہو - تو متعۃ المثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہو ف۔ لیکن تحقیق یہ کہ دونوں روایتیں مختلف نہیں کیونکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ
ہے جس سے دونوں میں موافقت ہوگئی۔ ووجہ التوفیق - اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسألۃ فی الاصل فی الالف
والالفین - امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار رکھا ف۔ یعنی قبل الدخول طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا
مجھ پر پانسو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ
حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعۃ لا تبلغ ہذا المبلغ فی العادۃ فلا یفید
تحکیمہا - اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہونچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا۔ ف۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر
کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعۃ المثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ووضع المسألۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ
اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا ف۔ یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درم
مہر تھا مجھے پچاس چاہییں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پانچ چاہییں - ومتعۃ مثلہا عشرون - اور ایسی عورتوں کا
متعہ بیس درم ہوتے ہیں ف۔ تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جاوے - فیفید تحکیمہا - تو متعۃ المثل کو حکم
ٹھہرانا مفید ہوگا ف۔ کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ شوہر
پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس علت سے قول شوہر رکھا مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی
مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا - جواب دیا کہ - والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ہو المذکور
فی الاصل - جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے (ہزار دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی
کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے ف۔ یعنی ہزار دو ہزار تاکہ متعۃ المثل شاہد نہو سکے پس قول شوہر مع
قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا جبھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا
اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف - اور قول ابوحنیفہ ومحمد رح کی شرح درصورتیکہ جورو مرد نکاح قائم
ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعوی کیا ف۔ یعنی مہر ہزار درم ٹھہرا تھا - والمرأۃ الالفین
اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا ف۔ پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا او اقل فالقول
قولہ - پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے ف۔ اسی کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر
گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعوی ثابت ہو جائیگا - وان کان
الفین او اکثر فالقول قولہا - اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے ف۔ اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اسوقت
کہ کسی نے گواہ نہیں دیے - وایہما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل - اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں
گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔ حتی کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعوی
ثابت ہو جائیگا - اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لایا تو ہزار مہر ہونا مدلل ہوگیا - یہ جبکہ ایک نے گواہ دیے - وان
اقاما البینۃ - اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے - فی الوجہ الاول تقبل بینتہا ق

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لانہا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے ف یعنی مرد کی گواہی
صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان میں جو
زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اسپر
زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی صحیح ہے۔ یہ تو وجہ اول میں ہے۔ وفی الوجہ الثانی بینتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے
ف یہی صحیح ہے۔ م۔ ع۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہے اور مرد ہزار کا مدعی اور اسپر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار
کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو جتنے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ اول مہر
دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات
زائد بیان کی۔ لانہا تثبت الحط۔ کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں ف پس یہی قبول ہونگے۔ میں کہتا ہوں کہ
علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا و بڑھانا
کچھ منافی نہیں ہوتا ہے۔ لکنہ محل تامل۔ م۔ وان کان مہر مثلہا الفا وخمس مائۃ۔ اور اگر اسکا مہر المثل ہزار پانچ سو درم ہو ف
یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالفا۔ تو دونوں سے باہم قسم لیجاوے ف یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوی سے
انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اسپر دوسرے کا دعوی ثبوت ہو جائیگا۔ واذا حلفا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھائی
ف اور گواہ نہیں۔ تجب الف وخمس مائۃ۔ تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنی مہر المثل واجب ہوگا ف لیکن امام رحمہ سے
صریح قول مروی نہیں۔ وہذا تخریج الرازی۔ اور یہ رازی رح کی تخریج ہے ف یعنی امام ابوبکر الجصاص الرازی رح نے
امام ابو حنیفہ ومحمد کے اصل سے یہ سبب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی ف یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی
نے کہا کہ یتحالفان فی الفصول الثلثۃ۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیجاویگی ف یعنی مہر المثل خواہ مرد
کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لیجاوے تاکہ بات ہر ایک
کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انہیں کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم یحکم مہر المثل بعد ذلک۔ پھر بعد باہمی قسم کے مہر المثل
کو حکم بنایا جاوے ف کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو مہر مسمی نہیں رہا اب مہر المثل لامحالہ موجود ہوا۔ لیکن اسمیں اشکال ظاہر
ہے لہذا علمی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ مہر مسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں
مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی۔ اور اگر مہر مسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو ف مثلاً مرد مدعی ہو کہ
مہر کچھ مسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعوی کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب مہر المثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر المثل واجب ہوگا۔
ف پس امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لانہ ہو الاصل عندہما۔ اسلیے کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے
نزدیک اصل ہے۔ وعندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ف اگرچہ مہر المثل اصل نہیں لیکن یہاں واجب ہوگا اسلیے کہ لتعذر
القضاء بالمسمی فیصار الیہ۔ مہر مسمی کا حکم دینا متعذر ہے تو مہر المثل ہی کیطرف مرجع ہو گیا ف یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات
میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف اسطرح کہ
میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جورو میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اسمیں حکم ویسا ہی جیسا کہ
دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف خواہ مہر کے مسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار
مہر المثل لایسقط بموت احدہما۔ کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہوگا ف لیکن مخفی نہیں کہ وارث
سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اسطرح کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان
الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ف اسطرح کہ شوہر کے وارث

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں ائمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفۃ رح ولا یستثنی
القلیل۔ پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابوحنیفہ رح قلیل کو مستثنے نہیں کرتے ہیں ف یعنی
اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم سے قول انہیں کا ہے اور
عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یاتوا بشیئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں ف جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیاۃ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک
جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ف یعنی جیسے شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل
مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسمی۔ اور اگر
اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ف یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسمی میں اختلاف
ہوا۔ فعند ابی حنیفۃ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہو ف مثلاً وارثان عورت
نے کہا کہ مہر دو ہزار درم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت
پر گواہ لانا لازم ہیں۔ فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما نبینہ من بعد ان شاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امام رح کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالے ہم آئندہ بیان کرینگے ف کہ اسکے
مثل عورتیں تو مر چکیں پھر مہر المثل ممکن نہیں ہے م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا
قول اور اسی پر فتوی ہے ع۔ واذا ماتت الزوجان وقد سمی لہا مہرا فلورثتہا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
یسم لہا مہرا فلا شیئ لورثتہا عند ابی حنیفۃ۔ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
کے وارثوں کو اختیار ہے کہ یہ مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابوحنیفہ کے
نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقالا لورثتہا المہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں
صورتوں میں مہر ہے۔ معناہ المسمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں (جبکہ مہر بیان ہوا ۱۲) مہر مسمی ہوگا
اور دوسری صورت میں (جبکہ مہر بیان نہیں ہوا ۱۲) مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول یعنی مہر مسمی کو ورثہ لے سکتے ہیں
اسلئے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضی من ترکتہ۔ حالانکہ وہ موت سے متاکد ہو چکا تو شوہر کے
ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولا فیسقط نصیبہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس
مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا ف کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لاولد
مرے یا چہارم جبکہ فرزند ہو وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ ہو تو
صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رح کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صار
دینا فی ذمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا
جیسے مہر مسمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ف کہ اس
صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفۃ ان موتہما یدل علی انقراض اقرانہا فبمہر من یقدر القاضی مہر المثل
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر و زوجہ دونوں کا مر جانا اسکے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ
قاضی مہر المثل کو اندازہ فرماویگا ف لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعید گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دیگا۔ الغایہ وغیرہ۔ ومن بعث الی
امرأتہ شیئا۔ جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ف اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ آخر میں ان چیزوں کی

ودخل بہا - اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا - او طلقہا قبل الدخول بہا - یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
او مات عنہا - یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ف یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح میں مر گئی - فلیس لہا مہر - تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف یعنی جو کچھ باہم قرارداد ہوا وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گذری کہ اللہ تعالے نے مال کے عوض
فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو یہاں بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاصکر مسلمانوں کو ہے اور یہ کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہیں دلایا جائیگا خواہ مدخولہ وغیرہ ہو کر مہر مثال کی صورت پیدا ہو یا نہیں - وکذلک
الحربیان فی دار الحرب - اور یونہی اگر حربیہ کافرہ سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں
میں یہی حکم ہے ف اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دار الاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کریں - وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قولہما فی الحربیین - اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف یعنی صاحبین موافق امام رح ہیں حربیوں کے مسئلہ میں - واما فی الذمیۃ
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ف یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اسطرح
نکاح کیا ہو - فلہا مہر مثلہا ان مات عنہا او دخل بہا - تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتوں کا مہر دلایا جائیگا بشرطیکہ مرد ذمی اسکو
چھوڑ کر مر گیا یا اسکے ساتھ دخول کر لیا ہو - والمتعۃ ان طلقہا قبل الدخول بہا - اور متعہ دلایا جائیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدی ہو ف یعنی جسطرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے ویسا ہی ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہو جاویں
یا دونوں اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں - اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے مع - وقال زفر رح لہا مہر المثل
فی الحربیین ایضا - اور زفر رح نے کہا کہ حربیہ جورو مرد میں بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا ف جیسے ذمیوں میں
صاحبین کا قول ہے - لہ ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال - زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں
مشروع فرمایا سوائے بعوض مال کے ف تو کوئی نکاح نہیں مگر اسکے عوض مال لازم ہے - یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا - وہذا الشرع
وقع عاما - اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی ف چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت تا قیامت سب پر کوئی ہو قطعا لازم ہے - فیثبت الحکم علی العموم - تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا ف اور جبکہ
حربی اپنی ملک میں سرکش خود مختار موجود ہے تو اسپر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسنے شرع
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا اور یہ سمجھا ہوا کہ اصل میں عورت کے
واسطے عدل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ
میں بھی یہی ہے کہ اسکے لیے مہر المثل یا متعۃ المثل مستحق ہے یہ امام زفر رح کی تقریر دلیل بطور اختصار ہے م - ولہما ان اہل الحرب غیر ملتزمین
احکام الاسلام - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے ف پس التزام
نہ ہونے سے اسپر حکم حاصل لازم نہیں کر سکتے - رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں - وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار
اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے ف ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام
کا والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے - بخلاف اہل الذمۃ - بر خلاف ان کافروں کے جو دار الاسلام کی رعیت
ہیں جنکو ذمی کہتے ہیں ف چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا - لانہم التزموا احکامنا فیما یرجع
الی المعاملات - کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جنکا تعلق معاملات سے ہے ف سوائے عبادات
کے - کالربوا والزنا - جیسے سود اور زنا ف حتی کہ زناکاری سے انپر سزائے حد شرعی ماری جائیگی - وولایۃ الالزام متحققۃ
لاتحاد الدار - اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے ف دار الاسلام میں وہ بھی رہتے ہیں

مترجم کہتا ہے کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفر رح کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا فتامل فیہ م - ولابی حنیفۃ رح ان اہل الذمۃ
لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ذمیون نے یعنے
دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنے متعلق طاعات ہیں اور معاملات ہیں سے جنکے برخلاف وے لوگ
اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے ف - توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانات سے متعلق ہیں مانند روزہ
نماز زکوۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے ہمسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکو ان احکام کی پابندی منظور ہے - قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات
کی طرف راجع ہیں انمین بعضے احکام تو جیسے شرع عمل میں ہے اسیطرح وے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے انہی کے موافق چلتے
ہیں اور بعضے ایسے ہیں کہ شرع عمل سے انکا اعتقاد مخالف ہے تو انمین بھی انھون نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف انکے اعتقاد کے
شرع حق کی پابندی انپر لازم ہوگی حتی کہ سود و شراب کی خرید و فروخت انمین جاری ہے حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ
نکاح مذکورہ ہے تو اسمین بھی انھون نے ہمسے معاہدہ نہین کیا کہ احکام عادل کی پابندی انپر لازم ہوگی پس انکا خود التزام نہیں پایا گیا
رہا انپر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہے چنانچہ فرمایا - وولایۃ الالزام بالسیف
او بالمحاجۃ - اور لازم کرنیکی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ف - یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تلوار سے قتل
کرینگے - یا ہماری بات حق ہے یا یہ دلیل پس انپر لازم ہے بلکہ الزام صرف تلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا -
وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ - اور ذمیون سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہدنامہ کے ف - یعنی ہمنے انکو عہد دیا
کہ تمھارے جان و مال کی حفاظت ہمپر ہے جبکہ تم ہمارے مطیع ہوے - فانا امرنا بان نترکہم وما یدینون - پس ہم حکم دیے
گئے ہیں (یعنی شرعا) کہ ذمیون کو انکے دین پر چھوڑ رکھیں ف - تو ہم انکو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کرسکتے
ہیں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کردیں مگر پھر بھی وہ عمل نکرینگے انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعا الزامی ولایت
نہیں ہے - فصاروا کاہل الحرب - تو (یہ) (بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیون کے ہوگئے ف - کہ ہمکو عدل کی راہ سے ذمیون پر
الزامی ولایت نہیں جیسے حربیون پر قابو نہیں ہے - بخلاف الزنا - برخلاف زنا کے ف - کہ زنا کیلیے ذمیون پر حد
مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انپر شرعا جاری کرتے ہیں بلکہ - لانہ حرام فی الادیان کلہا - اسوجہ سے کہ زناکاری
تمام دینون میں حرام ہے ف - بلکہ حق یہ ہے کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جنسے عام لوگون میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے
روا نہیں ہوگا - اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے - والربوا مستثنی عن عقودہم لقولہ
علیہ السلام - اور سود خواری ذمیون کے عہد سے مستثنی ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ف - کہ آپ نے نجران کے
نصرانیون کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسنے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اسکے واسطے ذمہ داری نہیں ہے - رواہ ابن ابی شیبۃ عن الشعبی مرسلا
وروی ابو عبید نحوہ عن ابی الملیح مرسلا سند ہے - اور امام مصنف نے فیہ الفاظ ذکر کیے کہ - الا من اربی فلیس بیننا وبینہ عہد -
خبردار ہو کہ جسنے سود کھایا تو ہمارے واسکے درمیان عہد نہیں ہے ف - بہرحال سود کا معاملہ خاصکر مستثنی ہے بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ یہ
منجملہ ایسے امور کے ہے جنسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ ہے - لہذا زیلعی نے لکھا کہ ذمیون کو شرک و شراب خواری
و سور کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانون کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہوسکینگے تو انکی
سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے - اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتون میں چھوڑے
جاوینگے سواے زنا و سود خواری وعلانیہ قمار بازی وغیرہ کے جنسے عام فساد جاری ہونیکا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات
ہے انمین عوام کو دخل نہیں تو باب نکاح میں وے اپنے دین پر چھوڑے جاوینگے چنانچہ اگر انکے طریقہ میں مردار یہ یا بغیر مہر کے نکاح جائز
ہو تو حاکم اسلام اسکو انکے طور پر چھوڑیگا اور عورت کے واسطے کچھ مہر لازم نہیں ہوگا - م - وقولہ فی الکتاب او علی غیر مہر - اور

یہ جو کہا سبب میں فرمایا او علی غیر مہر ف یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا ہو وہ معنی کو محتمل ہے یحتمل نفی المهر ویحتمل السکوت عنه ۔ احتمال ہے کہ مہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو ف یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا و علی ہذا یہ معنی ہوئے کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا ۔ وقیل فی المیتة والسکوت روایتان ۔ حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ف یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں مہر کچھ نہیں بیان نہیں کیا تو امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہوگا جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا ۔ العنایہ ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف ۔ اور اصح یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف یعنی سب صورتوں میں امام رح سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا ع ۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر مہر ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں ہے ۔ فان تزوج الذمی ذمیة علی خمر او خنزیر ۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں ۔ ثم اسلما ۔ پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہوگئے ۔ او اسلم احدهما ۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف حالانکہ وہ شوہر او عورت ہوں ۔ فلها الخمر والخنزیر ۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا ۔ معناه اذا کانا باعیانهما ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو ۔ والاسلام قبل القبض ۔ اور مسلمان ہو جانا اسپر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ف تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کرلے اور سور کو چھوڑ دے ۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کرکے برباد ہونے سے بچا سکتی ہے مگر سور کو رہا کرنے کے سوائے چارہ نہیں ہے ۔ وان کانا بغیر اعیانهما فلها فی الخمر القیمة وفی الخنزیر مهر المثل ۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت ملیگی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملیگا ۔ وهذا عند ابی حنیفة رح ۔ اور یہ سب حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ۔ وقال ابو یوسف لها مهر المثل فی الوجهین ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ف خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں ۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع ۔ وقال محمد لها القیمة فی الوجهین ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین وغیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ف بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہ ہوگی ۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک مہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے ۔ وجه قولهما ان القبض موکد للملک فی المقبوض ۔ قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے ۔ فیکون له شبه بالعقد ۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ف کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز ہی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد یا مانند عقد کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے ۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد ۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے مانند عقد کے ممتنع ہوا ف پس جبکہ شراب یا سور معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے ۔ وصار کما اذا کانا بغیر اعیانهما ۔ اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہوگیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ف کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اسی وجہ کہ شراب یا وسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے ۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے ۔ واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مهر المثل فکذا ههنا ۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رح کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر

عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح نہوتا) تو مہر المثل واجب ہوتا پس یوں ہی یہاں ف یعنی یوں ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں
تو مہر المثل واجب ہوگا۔ یوں ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہیں ہوسکتی اور اگر شوہر
فقط مسلمان ہوا تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ ومحمد رح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ
صحیح ہوچکا تھا ف کیونکہ شراب وسور کو مسمی کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لکون المسمی مالا عندہم۔ کیونکہ جو مسمی ہوا وہ انکے نزدیک
مال تھا ف اور شرط یہی کہ مسمی مال ہو پس یہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب القیمۃ۔ لیکن بات یہ
ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہوگیا تو قیمت واجب ہوگی ف کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ
جہاں تسمیہ صحیح ہوجاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ہلک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے
غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہوگیا ف تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الملک فی
الصداق المعین یتم بنفس العقد۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہوجاتی ہے
قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلیے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہوجاوے۔ ولہذا تملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک
ہوجانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے ف چاہے شوہر کو ہبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت
کرے۔ وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہوکر عورت کی ضمان
میں آجاتا ہے ف ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہوچکی۔ وذلک لایمتنع بالاسلام کاسترداد المغصوب۔ اور یہ
منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا ف مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے
غصب کی پھر ذمی مسلمان ہوگیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیگا اسکے بعد شراب کو سرکہ کرسکتا ہے لیکن سور کو دور کر
بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ سنت چھوڑ دے یا قتل کردے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ وفی غیر المعین القبض موجب
لملک العین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے ف لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی
ملک نہیں ہے بلکہ قبضہ کے بعد ہوسکتی ہے فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے ف شوہر مسلمان سے ملک
میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف المشتری۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف کہ خریدی
ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہیے کرے۔ لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی
ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے ف خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ واذا تعذر
القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب وسور میں قبضہ کرنا متعذر ہوا ف حالانکہ عقد ہوچکا اور مہر مسمی صحیح ہوچکا کیونکہ
اسوقت دونوں ذمی تھے حتی کہ امام محمد رح نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابوحنیفہ رح فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ۔ لاتجب القیمۃ
فی الخنزیر لانہ من ذوات القیم۔ سور غیر معین میں اسکی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے ف یعنی ایسی چیزوں میں
سے ہے جنکا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے ہے ف
کیونکہ اسکا قائمقام یہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ
تو ذوات الامثال سے ہے ف یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جنکے بدلے میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائمقام اسکا مثل
شراب ہے اور جب مثل ممکن نہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہمنے کہا کہ سور جو مثلی نہیں ہے اسمیں قیمت
نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا اور شراب جو مثلی ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لو جاء
بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہوجانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت
لایا تو سور کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیجائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں ف یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا

خود سور ہی کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہوتا ہی تو مثل نہیں بلکہ اسکا قائمقام قیمت ہی اور شراب کا مثل بہت ممکن تو
عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہی۔ ولو طلقہا قبل الدخول بہا۔ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اسکو دخول
سے پہلے طلاق دیدی۔ فمن اوجب مہر المثل اوجب المتعۃ۔ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا۔
ف۔ یعنی ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعۃ المثل واجب ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر معین
میں یہی حکم کہ متعۃ المثل واجب ہی۔ ومن اوجب القیمۃ اوجب نصفہا۔ اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت
واجب کی ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت
واجب ہی۔ (الفروع)۔ ذمیوں کے نکاح میں دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھنا و نسب کا ثبوت و
نکاح میں خیار بلوغ اور نکاح صحیح میں باہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا
دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہونگے۔ ش۔ و۔ دار الاسلام میں کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزائے شرعی نہو گی
پس جہاں شرع اجازت دے تو مہر ہی اور جہاں معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہی اور جہاں فساد زنا قرار دے وہاں سزائے حد یا رجم ہی
سوائے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت ولی کے نکاح کرے وعورت اسکے تحت میں آجاوے۔ دوم باندی بیچنے والے
نے قبل سپردگی کے وطی کی لیکن ثمن میں سے بقدر بقا یا باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا۔ م و۔ دو لڑکیوں نے باہم مانعہ کیا
حتی کہ ایک کی بکارت زائل کردی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویگا۔ و۔

باب نکاح الرقیق

باب رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہی یا بعض ہو یا اسکو مال
پر آزادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہدیا کہ بعد موت آزاد ہی یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی کہ بعد
موت مالک کے آزاد ہی اور کسی غیر کی مادلہ نہیں ہو سکتی ہی۔ پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا۔ لا یجوز نکاح العبد والامۃ
الا باذن مولاہما۔ غلام و باندی کا نکاح نہیں جائز ہی مگر انکے مولی کی اجازت کے ساتھ ف۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفی رح سے
منقول ہی کہ نکاح جائز و منعقد ہی لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت مولی کے۔ سروجی نے کہا کہ یہی صواب ہی یعنی نکاح بدون اجازت
کے موقوف ہی۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقی رح نے کہا کہ اکثر اہل
علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہی اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق کا ہی۔ عینی رح نے کہا کہ بقول صاحب
الہدایۃ لا یجوز۔ یعنی جائز نہیں ہی۔ یہی صواب ہی اور یہی بدائع و مفید و قدوری میں مذکور ہی۔ ع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ
نہیں ہوتا مگر منعقد ہو جاتا ہی پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں تاوقتیکہ غلام اس سے دخول
کرلے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا۔ م ت۔ وقال مالک یجوز للعبد
لانہ یملک الطلاق فیملک النکاح۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہی یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہی کیونکہ غلام کو
طلاق دینے کا خود اختیار ہی تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہی ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذ
کے ہی۔ ت۔ لیکن ظاہر المالکیہ میں ہی کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہی اور مولی مختار ہی کہ خود طلاق دیدے وہ غلام پر نافذ
ہوگی۔ ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فہو عاہر۔ اور ہماری دلیل حدیث ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہی ف۔ رواہ الترمذی والحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونوں
نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہما کا قول ہی اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتوی دیتے چنانچہ جانتا ہے
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضہ سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہی کہ انھون نے قطعی حدیث سے
پایا ہی اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہی۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہی کہ
نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور نمونہ اسکی حدیث ابو داؤد بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہی جسمین آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہی۔
لہذا عراقی رح نے کہا کہ حدیث اُس شخص پر حجت ہی جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہی نافذ نہیں ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ انعقاد نکاح
ہونے مین کوئی نص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہی اور زانی ہونا اسکو نافذ کرنے و وطی کرنے مین ہی اور یہ باختلاف ہمارے نزدیک
نہین جائز ہی بدلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذہ نکاحہما تعییبہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونون کے نکاح نافذ کرنے مین دونون
کا عیب دار کرنا لازم ہوتا ہی۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسطے کہ نکاح ان دونون مین عیب ہی ف چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح مین ہی تو اسکو پھیر دینے کا اختیار ہی۔ فلا یملکانہ بدون اذن مولاہما۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولی کے نہیں ہی ف۔ پھر باندی کے حق مین ولی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہی
اللہ رفیق الغرض۔ وکذالک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہی ف کہ بدون اجازت مولی کے اسکا نکاح نافذ نہین کیونکہ بحکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہی جب تک اسپر ایک درم باقی ہو۔ لان الکتابۃ اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق مین اسکی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق مین وہ رقیت کے حکم پر
رہگیا ف یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
یہ اجازت ملی کہ اپنی رائے سے جسطرح چاہے کمائیان جمع کرکے کل اسقدر مال اپنی قسطون سے ادا کرے تو آزاد ہی پس صرف کمائیون مین
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال درحقیقت مولی کی ملک ہین حتی کہ جو اموال اسکے پاس ہین انمین اسطرح تصرف نہین
کرسکتا کہ مولی کے حق مین خسارہ ہو۔ ولہذا لا یملک المکاتب تزویج عبدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہین کرسکتا
ف جو غلام اُسنے اپنی کمائی سے خریدا ہی کیونکہ غلام کی تزویج مین کوئی فائدہ نہین سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر مین مکفول ہو جاوے۔ ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہی کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہی ف یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہی کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی۔ وکذا المکاتبۃ لا یملک تزویج نفسہا بدون اذن المولی
وتملک تزویج امتہا لما بینا۔ اور اسیطرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہین کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولی کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہی کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولی کو ہی اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المدبر وام الولد۔ اور یہی
حکم مدبر و ام الولد کا ہی ف کہ بغیر اجازت مولی کے تزویج جائز نہین۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہما قائم
کیونکہ مولی کی ملک مدبر و ام الولد مین قائم ہی ف اگرچہ ام الولد بعد وفات مولی کے قطعًا آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہی
پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مونث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولی کے منعقد ہوتا
مگر مولی کی اجازت پر نافذ موقوف ہی حتی کہ اگر مولی نے رد کیا تو باطل ہوگیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہوگیا م۔ واذا
تزوج العبد باذن مولاہ۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولی کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ف حتی کہ
صحیح ہوا تو اسکی جورو کا مہر کچھ مولی پر نہین ہوگا۔ پس اگر کسی آزاد عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ بیچا جائے گا کہ غلام کا مالک اسکے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ فالمھر دین فی رقبتہ یباع فیہ۔ پس مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہے
جسکے بدلے میں غلام فروخت کیا جائیگا ف۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ع۔ لان ہذا دین وجب فی رقبۃ العبد
لوجود سببہ من اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا ف۔ یعنی نکاح
جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جسمیں لیاقت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولی کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے
اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ ہے) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اسلیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد
کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا
جو کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولی کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر
فی حق المولی لصدور الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا اثر مولی کے حق میں ہوگیا کیونکہ مولی کی طرف سے اجازت واقع ہوچکی ہے
ف۔ لیکن مولی کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہوگی۔ فیتعلق برقبتہ دفعا للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام
کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضخواہوں سے مضرت دور ہو ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کرکے ادا کرے تو قرضخواہوں یعنی مہر کی حقدار
عورتوں کو بتدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا۔ کما فی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ
میں حکم ہے ف۔ چنانچہ اگر مولی نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت میں سودا گردن سے ادھار
مال خریدا یہاں تک کہ اسپر قرضہ چڑھ گیا تو قرضخواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اسکو فروخت کرا دیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر
قرضداروں نے اسکو ایکبار فروخت کرا یا تو دام باہم تقسیم کرلیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول
نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حقداروں نے فروخت کرا کے باہم تقسیم کرلیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضدار باقی ہیں جنکا قرضہ دوم درجہ
کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کرسکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کرسکتے ہیں۔ (فرع) غلام کی جورو
کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتی کہ اسکے مطالبہ میں فروخت ہوسکتا ہے ع۔ والمدبر والمکاتب یسعیان فی المھر ولا یباعان
فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر میں سعایت کرینگے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں جاوینگے۔ لانھما
لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع بقاء الکتابۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تدبیر و کتابت
باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں ف۔ کیونکہ اس مولی نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہوں تو
خریدار مشتری انکو اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتابت لازمی ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا پھر تو
فیؤدی من کسبھما لا من نفسھما۔ (تو لا محالہ) یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونوں کی ذات سے ف۔ پھر مولی کی
اجازت نکاح کبھی صریح ہوتی ہے اور کبھی بدلالت ہوتی ہے۔ واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولی طلقھا او فارقھا
اور اگر غلام نے بغیر مولی کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کردے ف۔ تو وہم ہوتا ہے کہ
مولی نے نکاح تسلیم کرلیا کیونکہ طلاق دینا وجدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی
اجازت نہیں ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہذا العقد ومتارکتہ یسمی طلاقا ومفارقۃ۔
کیونکہ ایسے عقد کا باطل کرنا بھی کہ رد کرنا واسکو ترک کرنا طلاق وجدائی کہا جاتا ہے۔ وھو الیق بحال العبد المتمرد۔ اور غلام سرکش کے حال
سے یہی معنی زیادہ مناسب ہے ف۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کرلینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول
ہے۔ او ھو ادنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رد بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولی ہوگا ف۔ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق
و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولی نے ثابت کرکے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی میں محمول کریں یعنی
مولی نے اجازت نہ دی بلکہ رد کردیا تو یہ نتیجہ ہوا کہ مولی نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی رد کرنا ہے

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقہا تطلیقۃ۔ اور اگر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے طلاق دینا ف۔ تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکیدی حکم رد پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ تملک الرجعۃ۔ تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازۃ۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لایکون الا فی نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہوگا ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔ م۔ ومن قال لعبدہ تزوج ہذہ الامۃ۔ اور جس مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرلے ف۔ پس آیا تزویج صحیح کا حکم ہوگا یا تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح وفاسد چنانچہ فرمایا۔ فتزوجہا نکاحا فاسدا۔ پس غلام نے اس باندی سے فاسد نکاح کے طور پر تزوج کرلیا ف۔ یعنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ ودخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کرلیا ف۔ حتی کہ مہر لازم آگیا۔ فانہ یباع فی المہر۔ تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا ف۔ اور مولی کا اجازت دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یوخذ منہ اذا اعتق۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا ف۔ بالفعل فروخت نہیں ہوسکتا کیونکہ مولی کی اجازت نہیں ہے۔ واصلہ ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرا فی حق المولی وعندہما ینصرف الی الجائز لاغیر فلا یکون ظاہرا فی حق المولی فیواخذ بہ بعد الاعتاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد ونکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی وطی سے لازم آیا) مولی کے حق میں ظاہر ہوگا (حتی کہ اسکا غلام فروخت ہوگا) اور صاحبین رح کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اسنے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے ماخوذ ہوگا۔ لہما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عفیف رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ کرلینا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے ولہذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کی طرف راجع ہوگی ف۔ حتی کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہوگا۔ ہاں اگر قسم کھا وے کہ زمانہ ماضی میں اسنے تزوج نہیں کیا حالانکہ اسنے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہوگیا کما فی المبسوط۔ اور یہاں مولی کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کیواسطے ظاہر ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے ف۔ کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح وبیع فاسد دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل وہو ملک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ تصرفات کی قدرت ہے۔ ولہ ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری کیا جائیگا ف۔ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقا خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اسکی اجازت میں آگیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ف۔ بالاتفاق بیع جائز وبیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کردے تو فاسد نکاح کو شامل نہیں حتی کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کرسکتا بخلاف بیع کے۔ م د۔ اور یہ کہنا کہ بیع میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ ولبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل اور فاسد نکاح میں بھی بعضے مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب ووجوب المہر والعدۃ علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے نسب ثابت ہونا اور مہر وعدت واجب ہونا باعتبار وطی پائے جانے کے ف۔ اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں سے نہیں ہے۔ اس قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلۃ الیمین ممنوعۃ

علی ہذہ الطریقۃ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے ف - بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزوج نکرونگا تو فاسد تزوج کرنے سے بھی حانث ہو جائیگا - اور بر تقدیر تسلیم یہان نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے اسواسطے کہ قسم کا مدار عرف ورواج پر ہے بخلاف نکاح کے - م ع - پھر واضح ہو کہ اگر مولی کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد و نکاح صحیح دونون جائز ہیں النہر - واضح ہو کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات مین اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن مین ہوتا ہے - ومن زوج عبدا مدیونا ماذونا لہ امرأۃ - اور جس شخص نے غلام قرضدار ماذون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی ف یعنی مولی نے اجازت دی - جاز - تو نکاح جائز ہے ف اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضون کے اس غلام کی گردن مین متعلق ہو جائیگا - والمرأۃ اسوۃ للغرماء فی مہرہا - اور عورت اپنے مہر کے بارہ مین دوسرے قرضخواہون کے ساتھ یکسان برابر کی شریک ہوگی - ف - یہ نہین ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہون - پس اگر غلام مثلا دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درم ہے اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درم ہے ہر ایک اس دو ہزار مین سے چہارم یعنی پانچ سو درم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہے - غرضکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ رسد ملیگا - اور عورت بھی انکے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے - ومعناہ اذا کان النکاح بمہر المثل - اور مراد یہ کہ برابری کا حق تو اسوقت ہے کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو ف یا کم پر ہو غرضکہ زائد نہو - ورنہ قدر مہر المثل مین تو عورت بھی قرضخواہون کے برابر ہے اور زائد مین متاخر حتی کہ جب قرضخواہون سے بچ جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہین - اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت مین عورت لا محالہ قرضخواہون کے برابر حق شرکت رکھتی ہے - ووجہہ ان سببہ ولایۃ المولی لملکہ الرقبۃ علی مانذکرہ - اور یکسان مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا غلام کی گردن کا مالک ہونا یہی مولی کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے - ف - آیندہ مسئلہ مین - تو جب مولی نے اسکا نکاح کیا تو ولی نے اسپر یہ مہر چڑھایا - والنکاح لایلاقی حق الغرماء بالابطال مقصودا - اور نکاح یہان قرضخواہون کے حق کے ساتھ اسطرح نہین متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو ف - بلکہ نکاح تو بمقتضاے بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہون کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہین ہوا - الا انہ - لیکن یہ بات ف - بے شک ہوئی کہ ضمنا قرضخواہون کے حق مین منازعت پیدا ہو گئی - اسطرح کہ - اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لامرد لہ - جب نکاح صحیح ہوگیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہو گیا کہ اسکا کچھ دفعیہ نہین ہے ف کیونکہ نکاح بدون مال نہین ہوتا - فشابہ دین الاستہلاک - تو دین مہر مشابہ دین استہلاک کے ہو گیا ف یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت منکوحہ سے تمتع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونون صورتون مین قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہون کے ساتھ برابر کا حق ہوا - وصار کالمریض المدیون اذا تزوج امرأۃ فبمہر مثلہا اسوۃ الغرماء - تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہوگیا جو ایسے مرض مین مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری مین مرگیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرضخواہون کے ساتھ برابر کی مقدار شریک ہے ف - پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۲) اشرفی اور عورت کا مہر (۶) اشرفی ہے اور اسیقدر اسکا مہر المثل بھی ہے پھر مریض مرگیا اور (۹) اشرفیان ترکہ چھوڑین (گویا غلام (۹) اشرفیون کو فروخت ہوا - تو ترکہ مین سے زید کو (۳) اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسیقدر عورت کو ملیگا - (فروع) اگر مولی نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا جہان جاوے ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کر لے کا تاوان ہوتا ہے - ت - حتی کہ عورت کو مشتری کے پاس سے مطالبہ مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے م - اور یہ بھی نختیار ہے کہ مولی کی بیع فسخ کرا دے جیسے قرضخواہون کو اختیار ہوتا ہے مح م - واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایکبار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے رہا لیکن اگر مولی نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت
میں اگر اسپر غیر کا مال تلف کرنے کا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولی نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا
تو مہر واجب نہیں۔ ت۔ یہی اصح ہے الا ولو الجیہ۔ ومن زوج امتہ۔ اور جس نے بیاہ دی اپنی باندی ف۔ یا ام ولد خواہ غلام کو
یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان یبوئہا بیت الزوج۔ تو مولی پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بسا دے۔
ف۔ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ف۔ ولکنہا تخدم المولی۔ ولیکن باندی
مذکورہ اپنے مولی کی خدمت کرتی رہیگی ف۔ اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اصلح ہے کہ۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا وطئتہا
شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کرے ف۔ درحالیکہ وہ مولی کی خدمت سے فارغ ہو۔ ت۔
لان حق المولی فی الاستخدام باق۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولی کا حق باقی ہے ف۔ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے نہیں گیا
والتبویۃ ابطال لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق الخدمت کا باطل کرنا ہوگا ف۔ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولی پر شوہر کے گھر بسانا بھی
واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ و سکنی نہوگا۔ ت۔ فان بواہا معہ بیتا۔ پھر اگر مولی نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے
شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا ف۔ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے
یا بدون حکم مولی کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ فلہا النفقۃ والسکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے ف۔ جو اسکے
شوہر پر واجب ہے حتی کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا یا بکہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے
نفقہ و سکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے ف۔ احتباس روکنا
بند کرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے
ولو بواہا بیتا۔ اور اگر مولی نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں شب باشی دی ف۔ اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا
ثم بدا لہ ان یستخدمہا لہ ذلک۔ پھر اسکی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے ف۔ کہ
شب باشی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باق لبقاء الملک فلا یسقط بالتبویۃ کما
لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولی تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے ساقط
نہیں ہوا ف۔ واضح ہو کہ مولی اپنی باندی کو سفر میں لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الظہیریہ۔ قال رحمہ اللہ تعالی۔ امام
مصنف رح نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولی عبدہ و امتہ ولم یذکر رضاہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولی کا اپنا غلام و باندی
بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ف۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ
مطلقا ذکر کیا۔ وہذا یرجع الی مذہبنا ان للمولی اجبارہما علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے
کہ مولی کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے ف۔ اگرچہ وے راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ وعند
الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رح کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وہو روایۃ عن ابی
حنیفۃ۔ اور یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے ف۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رح نے روایت کیا ع۔
لان النکاح من خصائص الآدمیۃ۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے ف۔ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی
مملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ والعبد داخل تحت ملک المولی من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولی کے تحت ملک اس راہ سے
داخل ہے کہ وہ مال ہے ف۔ نہ از راہ آدمیت۔ فلا یملک انکاحہ۔ تو مولی اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں ف۔ یعنی اسکی آدمیت
کے خاصہ کا بالجبر مالک نہیں ہے کیونکہ نکاح کرنے میں اسکی کچھ فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامۃ۔ برخلاف باندی کے
ف۔ کہ بالاتفاق جبراً اسکا نکاح کر سکتا ہے شرح الطحاوی۔ لانہ مالک منافع بضعہا فیملک تملیکہا۔ کیونکہ مولی اپنی

باندی کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہی تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہی ف۔ لیکن فرج کی منفعت دینا شرعًا بطریق نکاح
فرض ہی تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار از راہ مالی منفعت ہی نہ از راہ آدمیت ہی اور غلام میں چونکہ
مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہی۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہی کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی ہو
وہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہی۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ اور ہماری
دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہی۔ لان فیہ تحصینہ عن الزنا الذی ہو سبب الہلاک
والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا زناکاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت ونقصان کا سبب ہی ف۔ اگرچہ غلام
پر رجم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہی۔ فیملکہ اعتبارا بالامۃ۔ تو مولی نکاح کرنے کا مالک ہوا قیاساً اس باندی
کی ف۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہی اسی طرح غلام میں از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہی۔ بخلاف المکاتب
والمکاتبۃ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو نوشتہ لکھدیا ہی اور ایسی باندی کی جو نوشتہ پا گئی ہی ف۔ یعنی اسقدر مال کما کر یا قساط
ادا کرے تو وہ آزاد ہی پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہی۔ لانہما التحقا بالاحرار تصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں
تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشترط رضاہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہی۔ ف۔ جیسے از راہ ذاتی
ملکیت کے انکو مولی کی اجازت لینا شرط ہی۔ قال ومن زوج امتہ ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسنے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو
قتل کر ڈالا ف۔ اگرچہ خطا و چوک سے قتل کیا ہو۔ ف۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولی کے فعل سے ہی قبل اسکے
واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف۔ یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر مستاکد ہو جاتا ہی اور حال یہ کہ مولی مکلف آدمی ہی
طفل نہیں ہی۔ د۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر
نہیں ہوگا ف۔ جو کہ مولی کا حق ہوتا ہی۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہی۔ وقالا علیہ المہر لمولاہا اعتبارا بموتہا حتف
انفہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولی کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مرجانے کے
ف۔ یعنی اگر اپنی موت سے مرجاتی تو مہر مستاکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولی کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ وہذا
لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہی کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہی وہ اپنی اجل پر مرتا ہی ف۔ یہی تمام اہل السنۃ
والجماعۃ کا مذہب واعتقاد صحیح ہی برخلاف معتزلہ وغیرہ گمراہوں کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ
یہ بالکل باطل ہی اور اللہ تعالی نے مقتول کی اسیقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر مستاکد ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرا
ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہا اجنبی۔ پس مولی کا قتل کرنا ایسا ہوگیا جیسے
باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا ف۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہی تو مولی کے قتل کرنے میں بھی پورا
مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہی مولی نے مبدل کو یعنی
بضع کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسکو بدل یعنی مہر روکے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزادہ عورت
مرتدہ ہو گئی ف۔ تو وہ جورو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہی اور جیسے کفر شرک باطنی
موت حقیقی ہی ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہی۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہی لیکن کلام تو احکام میں ہی۔ اور احکام میں
فرق ہی۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا
ٹھہرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہی۔ فکذا فی حق المہر۔ پس یوں ہی مہر کے حق میں ف۔ مولی کا باندی کو قتل کرنا
معقود علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سپردگی ہی تو مہر بسبب ساقط ہوا (فرع) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہوگا کیونکہ مولی کے
بے قصد رہا۔ جیسے بعد دخول کے مولی کا قتل کرنا۔ اگر مولی نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اسپر قابو نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا

یا باندی خود غائب ہوئی- یا مولی نے قبل دخول اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتی کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط
ہو- مع- وان قتلت حرۃ نفسہا قبل ان یدخل بہا زوجہا- اور اگر آزاد عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ
شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف- یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا- اور یہی حکم باندی میں اقول صحیح ہو- ق- فلہا المہر یعنی اس
حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا ف- جو اسکی میراث ٹھہریگا- خلافا لزفر رح ہو یعتبرہ بالردۃ وبقتل المولی امتہ والجامع
بینہما- بخلاف قول زفر رح کے (کہ نہیں واجب ہوگا) زفر رح اسکو مرتد ہوجانے پر اور مولی کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے
ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے ف- یعنی مقیس ومقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولی کا
باندی قتل کرنا اسواسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ بیمعل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت
نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہے م- ولنا ان جنایۃ المرء علی نفسہ غیر معتبرۃ
فی حق احکام الدنیا- اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے ف- اگرچہ آخرت میں
وہ جہنمی ہوگا- فشابہ موتہا حتف انفہا- تو عورت کا خودکشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے ف- تو مہر ثابت ہوکر واجب ہوا-
بخلاف قتل المولی امتہ لانہ یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارۃ علیہ- بر خلاف مولی کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ
تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتی کہ مولی پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا ف- اگرچہ قصاص لازم نہو- قال فی الجامع الصغیر واذا
تزوج امۃ فالاذن فی العزل الی المولی- اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولی کے اختیار میں
ہے ف- کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نکرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہوتا وہ مولی کا مملوک ہوتا تو عزل کی اسی
اجازت لے- عن ابی حنیفۃ رح- یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے- وعن ابی یوسف ومحمد رح ان الاذن الیہا- اور امام ابو یوسف
ومحمد سے روایت ہوا ہے کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے ف- جیسے آزادہ عورت میں ہے- لان الوطی حقہا حتی
تثبت لہا ولایۃ المطالبۃ- کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے حتی کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہے ف- یعنی اگر شوہر ایسا نکرے تو وہ خود مطالبہ
کر سکتی ہے- وفی العزل تنقیص حقہا- اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا ف- اور یہ جائز نہیں- فیشترط رضاہا کما فی
الحرۃ- تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہے جیسے آزاد منکوحہ میں ہے- بخلاف الامۃ المملوکۃ- بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے کیونکہ
مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے- لانہ لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضاہا- کیونکہ مملوکہ باندی کے لیے وطی کا مطالبہ نہیں تو اسکی
رضامندی بھی شرط نہیں ہے ف- پس مولی باوجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہے- اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ
اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں
چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کیونکہ محتمل ہے کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری وطی میں منتقل ہو کر رحم میں آیا- م ع- ظاہر الروایۃ
میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں ہے- ووجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یخل بمقصود الولد وہو حق المولی فیعتبر
رضاہ- اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں خلل ہے اور بچہ حق المولی ہے تو مولی کی رضامندی معتبر ہے ف- اور باندی
کا مطالبہ وطی ہے نہ نطفہ ڈالنا اور نطفہ سے حق المولی متعلق ہے- وبہذا فارقت الحرۃ- اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ
حرہ سے فرق ہوگیا ف- کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے (فروع) جب عزل کا اختیار مولی کو ہوا اور کسی آزاد
نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولی نے عزل کی اجازت دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولی سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی
شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد جنے وہ آزاد ہوگی- ف- اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت
میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے- ق م وع- اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بغیر
اجازت شوہر بھی جائز ہے م ع د- عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث

ذاک الوأد الخفی یعنے یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہے رواہ مسلم عن عائشہ رض۔ اور اسی کے موافق ابن مسعود رض وابوامامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا و
ارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منع سے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل
وجماعت کو مستغنی تھا کیونکہ انھیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت
جابر رض سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے آنحضرت صلعم کا منع نکرنا باوجود علم کے بطرق صحیحہ متعددہ موجود ہے اور سوائے انکے حضرت
علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و خباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ
وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبعہ یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جاوے
جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رض نے دعا دی کہ اللہ تعالی تمکو دیر تک سلامت رکھے وتمام الکلام فی الفتح
لابن الہمام رح۔ وان تزوجت باذن مولاہا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولی کی اجازت سے خود نکاح کیا ف۔ یا مولی نے نکاح
کر دیا۔ ثم اعتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلہا الخیار۔ تو باندی کے واسطے خیار ہے ف۔ چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اسپر دو طلاق
سے بڑھکر تین طلاق کی ملکیت ہو گئی۔ اور چاہے فسخ کردے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا خیار نہیں جانا تھا اب مجھے معلوم ہوا
تو میں نے نکاح فسخ کر دیا تو عذر مقبول و نکاح فسخ ہو جائیگا۔ حرا کان زوجہا او عبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔
اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاویگی پس غلام میں تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا
اور ارجح اسمیں قول ابی حنیفہ رح ہے کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہ رح مؤید بروایات صحیحہ بھی ہو گیا۔ تقریر یہ
کہ صحیحین میں حضرت ام المومنین عائشہ رض سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رض کے حق میں تین خصلت مروی ہیں الخ۔ اسمیں ہے کہ
میں نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اسکے شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا
اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہوئی کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
اور آثار مروی ہیں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد میں پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ
بریرہ رض سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الہی کے طور پر مجھپر لازم نہیں ہے قبول نکیا۔ لیکن کلام اسمیں ہے
کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت میں غلام تھا پس اسمیں روایات مختلف ہیں اور تلخیص یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے
بریرہ رض کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رح پھر اسود رح کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ
آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزبیر پس انسے ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں
صحیح ہیں۔ سوم قاسم رح پس انکی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں
ہاں ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری رح نے خود روایات مختلفہ اسناد کیکر
اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جزم ہوتا ہے
اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلاموں
میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہ رض کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو ہم کہتے ہیں
کہ راہ یہی ہے کہ صحاح روایات اہل اتقان وحفظ مثل اسانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چاہیے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول
کیجیے بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا تمنے کہا کہ وقت آزادی بریرہ رح کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق
صحیح نہیں اسلیے کہ خود صحیحین میں ثابت کہ وہ وقت آزادگی بریرہ رض کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے ترمذی نے کہا کہ
حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بوقت آزادگی بریرہ رح
کے آزاد موجود تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رض کے یہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہ رح کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلعم

بریرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نکرتے یعنی یہ ہین کہ اسکا شوہر در اصل حبشی غلام تھا اور اگر عرب آزاد مین سے
ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے - علاوہ برین یہ تو لاعلمی کی دلیل ہی اور دوسرے راویون نے زیادت ثابت کی یعنی
اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود وقاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل متحقق ہوا نہ بظاہر صورت تب ہی انھون نے جزم کیا
کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین محقق ہو چکا کہ ثقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہی بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور یہی مقبول
ہی اور اس سے انکار کرنا مکابرہ و تعصب ہی - طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے
ہین کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہی کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہین ہی - لقولہ علیہ السلام لبریرۃ حین عتقت
ملکت بضعک فاختاری - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس
تو اختیار کر ف - چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا - اسکو ابن سعد نے طبقات مین شعبی رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول
بحدیث عائشہ رض اسطرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی
آزاد ہوئی - فالتعلیل بملک البضع صدر مطلقا - پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صادر
ہوا ف - کچھ یہ نہین کہ تیرا شوہر غلام ہی تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقا مالک ہونیکا سبب ٹھہرایا فینتظم الفصلین - تو یہ دونون
صورتون کو شامل ہی ف - خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی - والشافعی رح یخالفنا فیما اذا کان زوجہا حرا -
اور شافعی رح (ومالک) ہماری مخالفت کرتے ہین درصورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو ف - تو معتقہ کو خیار فسخ نہین ہی - و
ہو محجوج بہ - حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہی ف - یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے - ولانہ یزداد
الملک علیہا عند العتق فیملک الزوج علیہا بعدہ ثلث تطلیقات - اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت
بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہو جائیگا ف - حالانکہ نکاح بحالت مملوکہ ہونے مین صرف دو طلاق کا
مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو ہین اور اب آزادہ ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا - فیملک رفع اصل
العقد دفعا للزیادۃ - تو معتقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تا کہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کرسکے ف - اور
کفو کی وجہ سے اختیار نہین بلکہ کفو تو ابتدائے نکاح مین شرط ہی اور یہان اثنا یہ باندی مدتون اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی
رہنے کی حالت مین کفو شرط نہین ہی - وکذلک المکاتبۃ - اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہی ف - کہ مثل مملوکہ قنہ کے اسکو بھی
خیار العتق ہوتا ہی - یعنی اذا تزوجت باذن مولاہا ثم عتقت - یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ
آزاد ہو گئی ف - یعنی مال کتابت ادا کرکے آزاد ہوئی ع - اور اگر اسنے بغیر اجازت مولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق
نہین جیسے مملوکہ قنہ مین ہوتا ہی - م ف ع - وقال زفر رح لاخیار لہا لان العقد نفذ علیہا برضاہا وکان المہر لہا فلا معنی
لاثبات الخیار - اور زفر رح نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہین کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا
ہی تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہین ہین ف - اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے
بھی خیار عتق نہونا چاہیے جواب دیا کہ بخلاف الامۃ لانہ لا معتبر برضاہا - برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا
کچھ اعتبار نہین ہی ف - اور نیز دلیل یہ کہ خیار العتق کی حدیث مذکور کہ ملکت بضعک فاختاری - یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہین ہی کیونکہ
مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی - جواب یہ کہ نہین کیونکہ خود مملوکہ تھی - ہان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف خود مختار
کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولی کا نقصان نہو - مف - تو نص شامل ہی اور رضامندی و مہر کا یہان کچھ تعلق نہین - م - ولنا ان العلۃ
ازدیاد الملک - اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا ف - دو طلاق سے تین طلاق ہو جانا وغیرہ -
وقد وجدناہ فی المکاتبۃ - اور یہ علت ہمنے مکاتبہ مین بھی پائی - لان عدتہا قرءان - کیونکہ اسکی عدت دو حیض تھے ف - آ

تین ہوگئے۔ وطلاقها ثنتان ۔ اور اسکی طلاق کامل دو ہین ف ۔ اب تین ہوتے جاتے ہین ۔ تو وہ مختار ہو کہ چاہے اپنے اوپر اسکو
بڑھاوے یا فسخ کرے ۔ وان تزوجت امة ۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ف ۔ جو بالغہ ہو یا غلام بالغ نے ۔ ف ع ۔ بغیر اذن
مولاها ۔ بغیر اجازت اپنے مولی کے ۔ ثم اعتقت ۔ پھر وہ آزاد کی گئی ف ۔ قبل نفاذ عقد کے ۔ صح النکاح ۔ تو عقد مذکور صحیح یعنی
نافذ ہوگیا ف ۔ بخلاف ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ کے کہ انکے نزدیک عورتون کی عبارت سے نکاح منعقد نہین ہوتا ہی اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہی
لانها من اہل العبارۃ ۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت ہی ف ۔ کیونکہ بالغہ عاقلہ ہی تو ایجاب وقبول درست ہی صرف نافذ نہین
ہوسکتا ۔ وامتناع النفوذ لحق المولی وقد زال ۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولی کے تھا وہ زائل ہوگیا ف ۔ کیونکہ اسنے آزاد کر دیا
پس اب عقد نافذ ہوگیا ۔ ولا خیار لها ۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہین حاصل ہوگا ۔ لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زیادۃ الملک
کیونکہ نافذ ہوا تو آزاد ہوجانے کے بعد ہوا پس ملکیت کا بڑھنا نہین متحقق ہوتا ف ۔ بلکہ ابتدا سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہی ۔ کما
اذا زوجت نفسها بعد العتق ۔ جیسے ہوتا کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ف ۔ تو پھر تین طلاق کا حق شوہر کو
ثابت ہوگا (فروع) معتقہ کا خیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک رہتا ہی ۔ اگر اسنے عذر کیا کہ مین اپنے واسطے خیار ہونا جانتی نہ تھی اب جس مجلس
مین مجھے معلوم ہوا اسی مین مینے فسخ کیا تو عذر قبول ہی ۔ ش م ۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہی اور طلاق نہین ہی جیسے
خیار بلوغ مین ہوتا ہی کیونکہ ہر جدائی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہین ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے بیٹے کا شہوت
سے بوسہ لیا وامثال اسکے ۔ م ع ۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہین ہی بخلاف خیار بلوغ کے ۔ ت ۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو مہر مولی
کا ہوگا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا ۔ اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا پھر بقول اصح اسکو
خیار بلوغ نہین ہوگا ۔ د ۔ فان کانت تزوجت بغیر اذنه علی الف ومهر مثلها مائة ۔ پھر اگر مولی کی بغیر اجازت کے باندی نے
ہزار درم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر المثل سو درم ہی ف ۔ تو مہر المثل سے زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا ۔ فدخل بها زوجها ۔ پھر شوہر نے
اسکے ساتھ دخول کر لیا ف ۔ حتی کہ مہر مسمی پورا مستقر ہوگیا ۔ ثم اعتقها مولاها ۔ پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا ف ۔ تو
بر خلاف قول زفر رحمہ اللہ کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہی ۔ فالمهر للمولی ۔ پس مہر مذکور مولی کے واسطے ہوگا ف ۔ کیونکہ دخول سے مہر اسکے
وقت مستقر ہوا کہ وہ آزاد نہ ہوئی تھی تو یہ مہر مولی کا حق ہوا ۔ لانه استوفی منافع مملوکة للمولی ۔ کیونکہ شوہر نے مولی کی مملوکہ
منافع سے پوری لذت حاصل کر لی ۔ وان لم یدخل بها حتی اعتقها فالمهر لها ۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول نہ کیا ہو حتی کہ
مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہی ف ۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولی کی ملکیت مین دخول نہ ہوا جس سے مہر
متاکد ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا ۔ لانه استوفی منافع مملوکة لها ۔ کیونکہ شوہر نے
اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہی ۔ والمراد بالمهر الالف المسمی ۔ اور مہر سے مراد پورا ہزار درم ف ۔ نہ مہر المثل ۔ لان نفاذ
العقد بالعتق استند الی وقت وجود العقد ۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عتق پائے جانے کے وقت کی طرف مستند ہوا ہی ف ۔ یعنی آج
نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہی حالانکہ عقد مذکور مہر مسمی ہزار درم پر تھا
فصحت التسمیة ووجب المسمی ۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہوگیا ف ۔ صورت کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
تو یہ مہر مولی کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہوگا ۔ ولهذا لم یجب مهر آخر بالوطی فی نکاح موقوف ۔
اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہوجاتا ہی موقوف نکاح مین وطی کر لینے سے دوسرا مہر نہین واجب ہوا ف ۔ مثلا باندی
نے بغیر اجازت مولی کے نکاح کیا یا فضولی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کر لی پھر مولی نے یا زید و ہندہ نے اجازت دی تو
یہ نہین ہوگا کہ قبل اجازت کے جو وطی کی اسکا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمی واجب ہو ۔ کیونکہ اجازت سے جب وہی
عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو گویا وقت عقد کے اجازت ہوچکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز مین واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہوگا ۔

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد ایک
اکیلا رہا (یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا مہر علیحدہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کریگا۔ ف۔ جامع صغیر میں ذکر
فرمایا۔ ومن وطی امۃ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف۔ یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے
ملک میں موجود ہے بدون نکاح کیے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ نہوئی
تو وطی حرام کا مرتکب ہوا اور اسپر عقر واجب ہے اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہے م۔ ع۔ و
اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہے۔ فہی
ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہے ف۔ تاکہ یہ وطی زنا نہو۔ وعلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت ادا کرنا واجب
ہوئی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں۔ م۔ ولا مہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہیں ف۔ اور یہی شافعی وحم
کا قول ہے ع۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعوی کیا ف۔ کہ میرا نطفہ ہے
اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ام ولد قرار پاویگی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہوتا تو شریک
پر نصف عقر بھی لازم آتا م۔ ووجہہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت
حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور تیرا مال
تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہے تو باپ کو اپنی جان باقی
رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فلہ تملک جاریتہ للحاجۃ الی صیانۃ الماء۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی
کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے نطفہ کی حفاظت کے ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتی کہ باندی اسکی
ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی ابقاء نسلہ دونہا الی ابقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت
جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
کا بعوض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم ہذا الملک یثبت قبل الاستیلاد شرطا لہ۔ پھر یہ ملک
(جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد سے پہلے بطور شرط استیلاد کے ثابت ہوگئی ف۔ یعنی باندی سے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے
یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذ المصحح
حقیقۃ الملک۔ اسواسطے کہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہے ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کرکے حاملہ کیا
او حقہ۔ یا حق الملک ہے ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتی کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو
پھر قنہ ہو جائیگی پس اگر مکاتبہ سے وطی کرکے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہو گئی۔ غرضکہ استیلاد کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل
ذلک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتی یجوز لہ التزوج بہا۔ حتی کہ باپ
کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے ف۔ جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو
باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا نطفہ رائیگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت واقع
ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثابت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی
پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ وحق لحاظ کرکے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدون
اجازت ورضامندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعوض اتنے داموں کے جو اسکی قیمت ہو اپنے ملک میں کر لیا پھر وطی کرکے اسکو ام ولد بنایا
پس قیمت تو لازم آئی۔ فتبین ان الوطی یلاقی ملکہ فلا یلزمہ العقر۔ پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا
تو اسپر عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر رح والشافعی یجب المہر لانہما یثبتان الملک حکما للاستیلاد - اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف۔ تو یہ حکم بالضرور بعد استیلاد کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے عقر لازم ہوگا - **کما فی الجاریۃ المشترکۃ** - جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف۔ زید و بکر میں باندی مشترک ہے اس سے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلاد کا حکم ہوا - **وحکم الشئی یعقبہ** - اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلاد کے ہے - و المسالۃ معروفۃ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے - (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا - د - باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہے - اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے - ت - **قال ولو کان الابن زوجہا اباہ** - فرمایا اور اگر پسر نے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا ف۔ اگرچہ نکاح فاسد ہو - د - **فولدت لم تصر ام ولد لہ ولا قیمۃ علیہ** - پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اسکی قیمت واجب نہیں - **وعلیہ المہر** - اور باپ پر مہر واجب ہوگا - **وولدہا حر** - اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا - **لانہ صح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب** - کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی - **الا یری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ** - کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اسکا مالک ہو - **وکذا یملک من التصرفات ما لا یبقی معہا ملک الاب لو کان** - اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ انکے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی ف۔ مثلاً بیٹا اسکو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے - **فدل ذلک علی انتفاء ملکہ** - تو یہ باپ کی ملک نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی نہیں ہوگی - (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا - **الا انہ یسقط الحد للشبہۃ** - لیکن حد الزنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے ف۔ اور حدود کو شبہہ سے ساقط کرنا معروف ہے - اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حمل رہ گیا تو ہم نے بضرورت حفاظت نطفہ اسکو بقیمت مالک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گذرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے - **فاذا جاز النکاح صار ماؤہ مصونا بہ** - پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا ف۔ حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو پھر باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی - **فلم یثبت ملک الیمین** - تو ملک الیمین ثابت نہوئی ف۔ اور جب باپ کی مملوکہ نہوئی - **فلا تصیر ام ولد لہ** - تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہو جائیگی - **ولا قیمۃ علیہ فیہا ولا فی ولدہا لانہ لم یملکہما** - اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ پھر اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا - **وعلیہ المہر لالتزامہ بالنکاح وولدہا حر** - اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اسنے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا ف۔ حالانکہ باندی کا بچہ اسکے مولی کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا - **لانہ ملکہ اخوہ فعتق علیہ بالقرابۃ** - کیونکہ بچہ کا مالک اسکا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا ف۔ کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اسپر آزاد ہو جائیگا - پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لا محالہ آزاد ہو جائیگا - عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے - پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہی۔ لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا کانت الحرۃ تحت عبد فقالت لمولاہ۔ اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولی سے کہا ف۔ حالانکہ مولی مرد آزاد عاقل بالغ ہی۔ د۔ اعتقہ عنی بالف اسکو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کر دے ف۔ یا بعوض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ ففعل۔ پس مولی نے یہی کیا ف۔ کہ میں نے آزاد کیا بدون اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درم لازم آئینگے کیونکہ بالاقتضاء یہاں بیع صحیح ہوکر بطور وکالت کے مولی نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہوگیا ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کی ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہوگیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہوگیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہی کہ جسپر وہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہی کہ پہلے یہ عورت اسکی مالک ہو چاہتی پھر مولی کو وکیل کرتی ہی کہ آزاد کر دے۔ وقال زفر رح لا یفسد۔ اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا ف۔ اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو نوی بہ الکفارۃ یخرج عن عہدتہا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہی کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جسنے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہی) حتی کہ ولاء اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور اسنے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہوگیا۔ وعندہ یقع عن المامور۔ اور زفر رح کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانہ طلب ان یعتق المامور عبدہ عنہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف۔ اور عتق کے واسطے شرط ہی کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہاں اسنے پرائے غلام کی اپنی طرف سے آزادی چاہی۔ وہذا محال لانہ لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہی کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہی فیقع العتق عن المامور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف۔ اور بصفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اسنے پرایا غلام اپنا کرکے آزادی چاہی۔ تو یہ سب باتیں برباد نہوں۔ ولنا انہ امکن تصحیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہی۔ بتقدیم الملک بطریق الاقتضاء اذ الملک شرط لصحۃ العتق عنہ۔ باین طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہی ف۔ تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہی۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یوں ہوگیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملیک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الآمر عنہ۔ اسنے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ وقولہ اعتقت تملیکا منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہوگیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کرکے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہی تو ایجاب و قبول شرط ہی۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذا ثبت الملک للآمر فسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہوگیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہی اور عورت اب اسپر مالک ہوگئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للتنافی بین الملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و ضدیت ہی۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم تسم مالا۔

اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولاے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کردے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا ف
اور مامور نے یہی کیا - لم یفسد النکاح - تو نکاح فاسد نہیں ہوگا ف - بلکہ غلام مذکورہ مولی کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا
والولاء للمعتق - اور یہی ولاء اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے
نزدیک ہے - وقال ابو یوسف ہذا والاول سواء - اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں
لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحا للتصرف - کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کرلیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے
ف - یہ یاد رہے تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کردی اور یہاں بغیر عوض کے - لیکن بغیر عوض
تملیک کو ہبہ کہتے ہیں اور اسمیں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرلے پھر مولی اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز
ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر تصحیح ہوگی - جواب دیا کہ ہبہ پورا ہو جائیگا - ویسقط اعتبار القبض - اور قبضہ کا
اعتبار ساقط ہو جائیگا - کما اذا کان علیہ کفارۃ ظہار - بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف
اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا - فامر غیرہ ان یطعم عنہ - پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام
کھلادے ف - یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے اسکے کفارہ میں طعام کھلادے - تو یہی معنی
ہیں کہ مجھے طعام ہبہ کرکے پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر - پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہوگیا - حالانکہ
اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہوکر ہبہ صحیح ہوا - یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط
ساقط ہوکر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کردیا تو نکاح فاسد ہوگیا - ولہما ان الہبۃ من شرطہا القبض
بالنص - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرطوں میں سے قبضہ بدلیل نص ثابت ہے - فلا یمکن
اسقاطہ - تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ف - جیساکہ ابو یوسف رح نے زعم فرمایا ہے - ولا اثباتہ اقتضاء - اور قبضہ
کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ف - یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضاء ثابت
ہوگیا تو یہ بھی ممکن نہیں - لانہ فعل حسی - کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے ف - جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معنوی
نہیں ہے جو باقتضاء ثبوت ہو - بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی - برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے ف -
جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے - وفی تلک المسئلۃ - اور اس مسئلہ میں ف - جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اسمیں قبضہ ساقط
نہیں ہوا جیساکہ ابو یوسف نے گمان کیا - بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسطرح کہ - الفقیر ینوب عن الآمر فی القبض - حکم دہندہ
یعنی موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا ف - پس جب ہبہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے
حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کرکے اپنے ہاتھ میں لے لیا - اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے - اما العبد فلا یقع فی یدہ
شیء لینوب عنہ - غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ف
پس یہی - ہاں کہ مولی کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا - واضح ہو کہ عورت کو
خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب م

باب نکاح اہل الشرک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں - مشرک وہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست
[illegible] اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ و نیچری وغیرہ - پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالی
[illegible] میں شریک [illegible] تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہوگیا - پس یہ باب کافر و بت پرست

دہری وبنجہ و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہے۔ م۔ یہان تین اصول ہین۔ اول یہ کہ جو نکاح درمیان دو مسلمانون کے صحیح
ہوتا ہے وہ کافرون مین بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی مین وارد ہے کہ مین نکاح سے پیدا ہوا ہون نہ سفاح یعنے زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح
بخاری مین حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلیت مین چار
طرح سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل ہے کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اسکے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم
یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیجکر اس سے منگنی کیجیو اور شوہر
اس درمیان مین اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہین کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلان مرد سے ملتی تھی کہ جب
اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے یا ہرن نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اسکو
پرائی پونجی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے
وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی اور اسکو کچھ روز گزرتے تو وہ ان سب مردون کو طلب کرتی پس انہین سے کوئی انکار
نہین کر سکتا تھا حتی کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگون کو اپنا معاملہ تو معلوم ہے اور اب مین بچہ جنی ہون اور یہ بچہ
تیرا ہے اے فلان۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسکے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کرے۔ اور چہارم یہ تھا
کہ عورتین کسبیان تھین انکے دروازون پر جھنڈے یا نشان گڑے ہوتے جو چاہتا انکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور انسے
جماع کرتے جب ان عورتون مین سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی تو یہ لوگ اسکے یہان جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پھر
وہ قیافہ شناس اپنی رائے سے جس مرد کا فرزند دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہین کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا
پھر جب اللہ تعالے نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام [illegible] نکاح باطل کردیے سوا اس طور نکاح کے جو آج
کل جاری ہے۔ وقد رواہ ابو داؤد ایضا۔ نکاح اگرچہ بقاء نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانورون کے طور اور [illegible] سے [illegible]
مین بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہے لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت دو مسلمانون کے درمیان صحیح ہو وہ کافرون مین بھی صحیح
نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانون مین بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافرون مین دو حال کو ہے
ایک یہ کہ وہ بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہون تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہین تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافرون کے حق مین
نکاح ہوگا۔ حتی کہ اگر دونون مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ اصل سوم یہ کہ جو نکاح [illegible] حرام ہے [illegible] کی وجہ سے
حرام ہو مانند محرمات وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز و واقع ہوگا۔ اور مشائخ نے اتفاق کیا کہ قول یہ فاسد ہوگا۔ [illegible] اصول پر [illegible]
مبنی ہین۔ واذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدۃ کافر۔ اگر کافر نے کافرہ کو نکاح مین لیا بغیر گواہون کے یا دوسرے کافر
کی عدت مین تھی۔ وذلک فی دینہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین مین جائز ہے۔ ثم اسلما اقرا [illegible] پھر دونون مسلمان
مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر
النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعۃ الی الحکام۔ اور زفر نے کہا کہ دونون صورتون
مین نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ انسے تعرض نہ کیا جائیگا جب تک مسلمان نہون یا قاضی حاکم کے [illegible] مرافعہ نہ کرین۔
وقال ابو یوسف ومحمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف ومحمد نے پہلی صورت مین [illegible] یعنی بغیر گواہون کے نکاح کیا
تو حکم کما قال ابو حنیفۃ۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ وفی الوجہ الثانی کما قال زفر رح۔ اور دوسری صورت مین
جبکہ عدت غیر مین تھی حکم جیسا کہ زفر نے کہا ہے۔ لہ ان الخطاب عام علی ما مر [illegible] پہلے [illegible]
خطاب الہی عام ہے جیسا کہ پہلے گذرا تو وہ کافرون کو بھی لازم ہوگا۔ [illegible]
انکے فسق کی وجہ سے انکے [illegible]

وآتش پرستی وغیرہ پر ہم چھوڑ دیتے ہیں بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت وبرقرار رکھتے ہیں
بلکہ اسوجہ سے کہ ہمنے منہ موڑ لیا اور تعرض نہ کیا۔ واذا ترافعوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مرافعہ کیا۔ او
اسلموا۔ یا وے مسلمان ہوگئے ہیں۔ اور حق وعدل کو ماننے لگے۔ والحرمۃ قائمۃ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہے جدید
طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کر سکتے ہیں تو دونوں نے حق حکم چاہا ہے۔ وجب التفریق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب
ہوگئی ہے کیونکہ قرآن مجید میں ... اور اگر حکم کرے تو انہیں عادل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا
معاملات کے ہمارے پر احکام لازم ہونا ... میں اختلاف ہے تو صرف اجماعی احکام ان پر لازم ہونگے۔ م۔ ولھما ان
حرمۃ نکاح المعتدۃ ثابتۃ علیہم فکانا لوا لتزما ... اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو
اس سے نکاح کرنا ہمارے اور مسلمانوں بالاجماع حرام ہے ... کیونکہ ہم اسکے تابع ہونگے تو
لامحالہ وے ہمارے تابع ہونگے۔ بخلاف حرمۃ النکاح بغیر شہود مختلف فیہ۔ ... کیونکہ ... کا حرام ہونا اختلافی ہے
حتی کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو سب
اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہیں کیا ہے ... اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاتے ہیں۔ ولابی حنیفۃ ان
الحرمۃ لایمکن اثباتہا حقا للشرع لانہم لا یخاطبون بحقوقہ ... اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع
کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے اسی لئے ہم انکو شراب وسور میں چھوڑتے ہیں۔ ولا
وجہ الی ایجاب العدۃ حقا للزوج لانہ لا یعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب
کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان
کے تحت میں ہو ... تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر درست نکاح باطل ہوگا۔ لانہ یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد
رکھتا ہے ... شرع اسکے حق کی حفاظت فرماتی ہے۔ تو معلوم ہوگیا کہ کفار ... کا غیر کافر کی عدت میں کافر کا
نکاح دونوں صحیح ہیں۔ واذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا ... یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالۃ المرافعۃ والاسلام
حالۃ البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت بقاء نکاح کی حالت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء حال میں صحیح
ہوگئی وہ بقاء حال میں بدرجہ اولی صحیح ہوگی۔ والشہادۃ لیست شرطا فیہا۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے
حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مرجاویں تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وکذا العدۃ لا تنافیہا۔ اور یونہی عدت بھی اس حالت
کی منافی نہیں ہے۔ کالمنکوحۃ اذا وطئت بشبہۃ۔ جیسے منکوحہ ... سے شبہہ میں وطی کی گئی ... عورت کو خبر ملی کہ اسکا
شوہر مرگیا اسنے بعد ... دوسرے سے نکاح کیا پھر اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو
عورت بدستور اسکے نکاح میں رہیگی ... وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کریگی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے
جس کافرہ سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج
المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا ہے۔ اور مشہور ہے کہ یہ بات انکے دین میں جائز ہے۔ ثم
اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہوگئے ... تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل
اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن القدوری ... فرق بینھما۔ دونوں میں تفریق کردیجائیگی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان
فیما بینہم ... صاحبین کے نزدیک ... محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہونے
کا حکم رکھتا ہے ... اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل
ہے تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہونگے ... ووجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

ایجاب وقبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے اسکا تابع
قرار پاتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو
تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاویگا۔ وکذلک ان اسلم احدھما ولہ ولد صغیر صار ولدہ مسلما باسلامہ۔ اور یونہی اگر جورو
مرد میں سے ایک اسلام لایا اور انکا ایک صغیر بچہ ہے تو اسکے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا ف۔ اور مسئلہ پر
ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ لان فی جعلہ تبعا لہ نظرا لہ کیونکہ بچہ کو مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہے ف۔ پھر
ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی وبت پرست بدتر ہیں۔ ت۔ حتی کہ
جامع الفصولین میں لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی وبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ ولو کان احدھما
کتابیا۔ اور اگر جورو مرد میں سے ایک کتابی ہو ف۔ مثلا یہودی یا نصرانی ہو۔ والآخر مجوسیا۔ اور دوسرا مجوسی ہو۔
فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاویگا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذ المجوسیۃ شر منہ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک
طرح کی نظر شفقت ہے اسواسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رح اسمیں
ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے ف۔ کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعا اس طفل ممیز کا ذبیحہ حلال
ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیحہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح
دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہمنے ترجیح ثابت کردی ف۔ کہ کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت
ہے۔ واذا اسلمت المرأۃ وزوجھا کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہے ف۔ خواہ کتابی ہے یا
غیر کتابی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ الاسلام۔ اسکے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔
فان اسلم فھی امرأتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہوگیا تو یہ عورت اسکی جورو ہے ف۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینھما
اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کردیگا ف۔ یونہی اگر خاموش ہوگیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ شوہر اس لائق
ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی اختیار سے تمیز کرسکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہے یونہی عورت
اگر ممیزہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے
اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر انمیں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق کر
دیں ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ کان
ذلک طلاقا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ یہ تفریق امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک طلاق قرار پاویگی ف۔ یہی اصح ہے۔ فتح۔ لیکن
یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر مسلمان ہوا۔ وتحتہ مجوسیۃ۔ اور اسکے تحت میں ایک مجوسیہ
عورت ہے ف۔ پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہوگئی تو نکاح باقی رہا۔ ت۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہوگئی۔ عرض علیھا الاسلام
تو قاضی حاکم اسپر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فھی امرأتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جورو ہے ف۔ یعنی بدستور
نکاح باقی ہے۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا ف۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینھما۔ تو قاضی دونوں میں
تفریق کردے ف۔ پھر یہاں تفریق کا سبب عورت کا انکار ہوگیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم
یکن الفرقۃ بینھما طلاقا۔ اور یہ فرقت ان دونوں میں طلاق نہیں ہے ف۔ بخلاف اسکے جب جورو مسلمان ہوئی اور مرد
نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقۃ طلاقا فی الوجھین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
فرقت دونوں صورتوں میں طلاق نہیں ف۔ والاول اصح۔ بالجملہ جورو مرد دونوں میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے
پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فمذھبنا۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

طلاق ہوتی ہے اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہے رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں
اما المرأة فليست باهل للطلاق فلا ينوب منابها عند اباءها - پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رکھتی تو اسکے
انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قائمقام نہیں ہوگا ف ـ بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہوکر جدا ہوگئی - ثم اذا فرق القاضی
بينهما باباءها - پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی ف ـ تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہو چکی ہے
یا نہیں - فلها المهر ان كان دخل بها لتاكده بالدخول - پس اگر مدخولہ ہو چکی ہے تو عورت کے واسطے پورا مہر ہے کیونکہ وہ دخول
کی وجہ سے متقرر ہو چکا تھا - وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم يتاكد - اور اگر وہ مدخولہ نہیں
ہو چکی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز متقرر نہیں ہو چکا ف ـ تاکہ ساقط ہو سکے
پس ساقط ہو گیا - فاشبه الردة والمطاوعة - تو عورت کا یہ انکار بمانند مرتد ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے ہو گیا ف ـ چنانچہ
اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہو گئی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اسنے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا اسکی
مطاوعت کر لی یعنی اسنے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع ہو گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر
ساقط ہو گیا م - واذا اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر - اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ
اسکا شوہر کافر ہے - او اسلم الحربي وتحته مجوسية - یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اسکے تحت میں مجوسیہ عورت ہے ف ـ یا بت پرست
عورت ہے - غرض کتابیہ نہیں ہے - لم تقع الفرقة عليها حتى تحيض ثلث حيض ثم تبين من زوجها - تو دونوں صورتوں میں خواہ عورت
مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی ہو) اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی یہانتک کہ اسکو تین حیض آجاویں پھر اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائیگی
وهذا لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية - اور یہ حکم تین حیض کا اسوجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت
کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پیش کرنا اسواسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے - ولا بد من الفرقة رفعا للفساد - حالانکہ باہمی فساد
دور کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے ف ـ اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شرط جدائی
کی تین حیض ہیں - فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب - تو ہمنے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گذرنے کو سبب کا قائمقام کر دیا
كما في حفر البئر - جیسے کنواں کھودنے میں ہے ف ـ کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعذر کے صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ
یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا - پھر اسمیں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہے - پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
جسمانی بوجھ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور اگر گڑھا کھودنا تو وہ شرط تلف ہے کیونکہ زمین روکے تھی - کھودنے والے نے وہاں سے روک
دور کر دی پھر یہ معلوم ہے کہ یہاں ظلم موجود ہے جسکے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اسواسطے کہ بوجھ تو
پیدائشی طبعی ہے اسمیں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چلنا بلاشبہہ مباح ہے تو اسکی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت معارض شرط نہیں
اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہے بواسطہ شرط بھی ہوتا ہے
بایں معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہو سکے اور شرط
اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو ہمنے شرط کو علت کے قائمقام کر دیا ملخص النہایہ و نور الانوار پس جب علت کے متعذر ہونے پر
شرط قائمقام علت ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی زوجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہے متعذر ہونے پر ہمنے شرط
فرقت یعنی تین حیض گذرنے کو اسکا قائمقام کر دیا - م - ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها - اور عورت خواہ مدخولہ ہو
یا غیر مدخولہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ف ـ دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعذر
ہے تو قائمقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی - والشافعي يفصل كما مر له في دار الاسلام - اور شافعی رح ویسی ہی تفصیل کرتے
ہیں جیسے انکا قول دار الاسلام میں گذرا ف ـ یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں اسطرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی سے منقطع ہو جانا

اور مدخولہ میں تین حیض یا تین طہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رح کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور وہ دار الحرب
میں حقیقۃً موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین طاعت ہے کچھ موجب
سزا سے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقۃ والمرأۃ حربیۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بمعہ تین حیض کے)
اور عورت حربیہ ہے ف۔ اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عدۃ علیہا۔ تو اس حربیہ عورت پر کچھ عدت
نہیں ہے ف۔ یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو
وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اس پر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان کانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی ہی
عورت ہو ف۔ اور شوہر حربی کافر رہا ہو اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ تو بھی
امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے ف۔ کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافا لہما وسیاتیک ان شاء اللہ تعالیٰ
برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آویگا۔ ف۔ اس عورت کے بیان میں جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام
میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سبب اس جورو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج
الکتابیۃ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہوگیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم ہیں۔ لانہ
یصح النکاح بینہما ابتداء فلان یبقی اولی۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداء نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا
بدرجہ اولیٰ درست ہے ف۔ بخلاف اسکے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہوگئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے۔ الحاصل
عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے سوا
باقی کل ملتوں کی عورت متعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر زوجہ میں دار الحرب و دار الاسلام کی راہ سے وطن بدلنے کی جدائی معتبر ہے
قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب
سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہوگئی
وقال الشافعی رح لا تقع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین۔ اور اگر جورو اور مرد
میں سے ایک گرفتار کیا گیا ف۔ بایں طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جورو کو یا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا
وقعت البینونۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معا۔ اور اگر دونوں
ساتھ ہی گرفتار ہوئے ف۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جورو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہے گرفتار کیا۔ لم تقع البینونۃ
تو جدائی نہیں واقع ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاویں تو انکا نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاویں تو اسی
نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالحاصل
ان السبب ہو التباین دون السبی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباین ہے نہ گرفتاری ف۔ یعنی
ایک دار الکفر میں ہوا اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ وہو یقول بعکسہ۔ اور
امام شافعی رح اسکے برعکس فرماتے ہیں ف۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دار الاسلام میں مختلف ہونا
سبب نہیں ہے۔ لہ ان التباین اثرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لا یوثر فی الفرقۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباین
ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں موثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دار الحرب
والا امان لیکر دار الاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا ف۔ یعنی تباین الدار کا
تحقق مستامن حربی و مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جورو بائن نہیں ہو جاتی ہے ہاں ولایت منقطع ہوئی اور

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کرکے نکلی ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہوگی- اور اگر راغمہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر
نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بنگیا تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلنے میں بدرجہ اولی نہیں واقع
ہوگی- یہی قول امام مالک و احمد ہو ع- اما السبی فیقتضی الصفاء للسابی ولا یتحقق الا بانقطاع النکاح - رہا قید ہوجانا تو یہ مقتضی
ہو کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہو جاوے- اور یہ ممکن نہیں مگر بانقطاع نکاح ف- تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہو خواہ
دونوں ساتھ ہی قید ہوں یا ایک فقط- ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ المسبی- اور اسی جہت سے (کہ گرفتار شدہ خالص اسکا
ہوجاتا ہی) گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوجاتا ہو ف- پس یہ استدلال شافعی ہو کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں
اور قید ہونا موجب ہو- اور منجملہ استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مر الظہران میں ایمان لائے حالانکہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص بن الربیع
بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے
قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نکرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اسکو حیض آجائے کما فی السنن عن
ابی سعید الخدری- اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہوجائے وہ حلال ہوجاتی ہو اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو- چہارم یہ کہ عکرمہ ابن
ابی جہل و حکیم بن حزام بروز فتح مکہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی
رکھا یہ سب استدلال شافعی رح ہو اور جواب اول یہ کہ اسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا ہو
جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتداء پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص
سے جدائی کو دس سے زیادہ گذرے اور ابو العاص مکہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اسکو مسلمانوں کے
گروہ نے گرفتار کرلیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فہمائش کے اسکو پناہ دیدی تب
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل لشکر سے اسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اسکا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لیکر
مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کردی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا
کہ اب تمہارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہو اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و مسند
احمد میں موجود ہو اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل طیب ہو علاوہ بریں موافق اصول کے
کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہو اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی کی
روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ جنے اوطاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ انکے شوہر انکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہو کہ
عورتیں تنہا قید ہوئیں- جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کیطرف بھاگ گئے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو تو دار الاسلام
سے نکلنا ثابت نہوا ہمنہ- ولنا ان مع التباین حقیقۃ وحکما لا ینتظم المصالح فشابہ المحرمیۃ- اور ہماری دلیل یہ ہو کہ
دار الاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃ یا حکما جدا ہوجانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا تو محرمیت کے مشابہ ہوگیا ف
یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہو نکاح کی مصلحت ندارد کرتا ہو اسیطرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں
اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہو انکا پورا ہونا ممکن نہیں ہو اور گرفتاری جسکو تم موجب فرقت کہتے
ٹھیک نہیں ہو- والسبی یوجب ملک الرقبۃ- اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہو- وھو لاینافی النکاح

اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہی اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آیندہ باقی رہنے کی حالت مین بدرجہ اولی جائز ہی - فصار کالشراء - تو گرفتار ہونا بمنزلہ خریدنے کے ہوگیا ف جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اُسکے مالک سے بکر نے خریدا تو زید کا نکاح بدستور باقی رہیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری مین خالص ملک ہونے سے نکاح نہین رہیگا تو یہ کچھ ضرور نہین چنانچہ فرمایا - ثم ہو یقتضی الصفاء فی محل عملہ وہو المال لا فی محل النکاح - پھر گرفتاری تو اُسی محل مین صفائی چاہتی ہی جہان اُسکا عمل ہوا یعنے مال مین نہ محل نکاح مین ف یعنی گرفتار شدہ کی ذات اُسکا خالص مملوک مال ہی اگرچہ اُسکی فرج کسی کے نکاح مین ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی - وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصدہ الرجوع - اور رہا جو شخص امان لیکر آیا ہی اُسکے حق مین دار الحرب یا دار الاسلام حقیقۃً بدلا مگر حکماً نہین بدلا کیونکہ اُسکا واپس جانے کا قصد ہی ف ہان اگر مسلمان نے دار الحرب مین حربیہ سے نکاح کیا پھر اُس سے پہلے خود دار الاسلام کو نکل آیا تو وہ بائنہ ہوگئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہین مگر آنکہ اسکو کوئی قہراً نکال لاوے - م ف - واذا خرجت المرأۃ الینا مہاجرۃ - اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جورو ہجرت کرکے نکل آئی ف اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی - اور وہ حاملہ نہین ہی - جاز ان تتزوج ولا عدۃ علیہا عند ابی حنیفۃ رح - تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی کہ اس مہاجرۃ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہین ہی - وقالا علیہا العدۃ - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر عدت ہی ف یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اوطاس کے قیدی عورتوں کے جیسا کہ اوپر گذرا اور - لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلزمہا حکم الاسلام - اس دلیل سے کہ دار الاسلام مین داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا ف بخلاف اسکے اگر حربی نے اسکو دار الحرب مین جدا کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اسپر عدت نہین ہی - م ف - ولابی حنیفۃ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت اظہارا لخطرہ ولا خطر لملک الحربی - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہی جو اسکے احترام ظاہر کرنے کو واجب ہوتی ہی اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہین ف بلکہ شرع نے اسکو ساقط کر دیا بقولہ تعالی ولا جناح علیکم ان تنکحوہن یہان تک کہ فرمایا - لا تمسکوا بعصم الکوافر - م ف - ولہذا لا تجب العدۃ علی المسبیۃ - اور اسی وجہ سے جو عورت گرفتار کی گئی اسپر عدت واجب نہین ہوتی ف یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عورت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہین رہتی اور امام محمد رح کے نزدیک رہتی ہی اور یہی اوجہ ہی - م ف - وان کانت حاملا لم تتزوج - اور اگر یہ مہاجرہ حاملہ ہو تو نکاح مین نہین لائی جائیگی ف بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے حتی تضع حملہا یہان تک کہ اسکو وضع حمل ہو ف لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور رکے ہونے کے انتظار ہو - م ف - یہی ظاہر الروایۃ ہی - وعن ابی حنیفۃ انہ یصح النکاح - اور امام ابو حنیفہ رح سے حسن رح کی روایت ہی کہ نکاح صحیح ہوگا - ولا یقربہا زوجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا - اور شوہر اس سے قربت نکرے یہانتک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت مین حکم ہی - وجہ الاولی انہ ثابت النسب - اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہی ف اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تا کہ اس سے وطی ممکن نہین - فاذا ظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق المنع من النکاح احتیاطا - پس جب نسب کے بارہ مین عورت کا فراش ہونا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ مین بطور احتیاط اسکا فراش ہونا ظاہر ہوا ف پس جیسے وطی نہین کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہین کر سکتا - قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغیر طلاق - فرمایا اور جب جورو مرد مین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہوگیا تو دونون مین بغیر طلاق کے جدائی واقع ہوگئی م ف حتی کہ بغیر اسلام وجدید نکاح کے حلال نہین - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہی - وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق - اور امام محمد نے کہا

کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہرے گی - وہو یعتبر بالاباء - امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کر لینے پر قیاس کرتے ہیں
ف - جبکہ جورو مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یونہی شوہر کا مرتد ہونا - والجامع بینہما
اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتی کہ قاضی اسکا
قائمقام ہو کر چھوڑاتا ہے اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اسکا قائمقام ہو کر چھوڑیگا پس طلاق ہوگی
- ۴ - وابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الاباء - اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو ہمنے انکار میں انکے واسطے بیان کی -
ف - کہ جدائی کا سبب جسمیں جورو اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا - عینی رح نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹوٹتا ہے
کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے - میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب
ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے فافہم
۱۲ م - اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہاں مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے
تو یہ بھی طلاق کیوں نہ ہوا جواب دیا کہ نہیں - وابو حنیفۃ فرق بینہما - اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے
ووجہہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکونہا منافیۃ للعصمۃ - اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ
ردت تو عصمت کی منافی ہے ف - حتی بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتی کہ اگر اسکو کوئی
قتل کر دے تو اسپر قصاص و دیت نہیں ہے - والطلاق رافع - اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف - کچھ منافی نکاح نہیں
ہوتا حتی کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کر لے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے - فتعذر ان یجعل
طلاقا - تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے - بخلاف الاباء - برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف - کیونکہ وہ اپنی
اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اسکا خون مباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں - لانہ یفوت الامساک بالمعروف
فیجب التسریح بالاحسان - کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو ندارد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑ دینا واجب
ہے ف - اور یہی حکم ہے کہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان الآیۃ - علی ما مر - چنانچہ اوپر گزرا - ولہذا تتوقف الفرقۃ بالاباء
علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ - اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضائے قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور
جو بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے - ثم ان کان الزوج ہو المرتد فلہا کل المہر ان دخل بہا ولہا نصف المہر
ان لم یدخل بہا - پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف
مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہوا ہو - وان کانت المرأۃ ہی المرتدۃ فلہا کل المہر ان دخل بہا وان لم یدخل بہا فلا
مہر لہا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلہا - اور اگر عورت ہی مرتدہ ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا
ہو اور اگر دخول ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے - قال واذا
ارتدا معا ثم اسلما معا فہما علی نکاحہما استحسانا - فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے
تو دونوں اپنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بدلیل استحسان ہے - وقال زفر یبطل لان ردۃ احدہما منافیۃ - اور زفر رح نے بدلیل قیاس
کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا - وفی ردتہما ردۃ احدہما - اور دونوں کے مرتد ہونے
میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے ف - تو نکاح باطل ہوا - ولنا ما روی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ثم اسلموا ولم یامرہم الصحابۃ
رضوان اللہ علیہم اجمعین بتجدید الانکحۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسیلمہ کذاب کے) مرتد ہو گئے (سب
عورت مرد) پھر مسلمان ہو گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ف - اور اجماع صحابہ
رضی اللہ عنہم حجت ہے - والارتداد منہم واقع معا لجہالۃ التاریخ - اور مرتد ہونا ان سب سے ایک ساتھ واقع ہوا بوجہ تاریخ مجہول

ہونے کے ف یعنی یہ تاریخ معلوم نہین تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت مین بالاتفاق
یہی حکم ہی کہ قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور سبھون نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے
صحابہ رضی اللہ عنہم کا شکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحاح کے روایات سے ماخوذ ہی یہ سوقت کا ہیتا مسلمان ہوئے تھے۔ ولو اسلم احدھما بعد
الارتداد فسد النکاح بینھما۔ اور اگر بعد معًا مرتد ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا دو دوسرے سے پہلے) تو دونون مین نکاح فاسد ہوگیا
لاصرار الآخر علی الردۃ لانہ مناف کابتدائھا۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اصرار کیا کہ وہ ابتدا سے ردت کیطرح منافی نکاح
ہی ف ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونون کے ارتداد کے مفسد نکاح نہین۔ تو جع مل فریع) کا فر مسلمان ہوا اور اسکے
تحت مین دو بہنین یا چار سے زیادہ منکوحات ہین پس اگر ایک عقد مین نکاح ہو تو جدائی کر دیا جاوے پھر جس سے چاہے نکاح کرے
ورنہ جنکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچوین کا فاسد ہوا۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا تھا جب
وہ بالغہ ہوئی تو اسکے سامنے اللہ تعالیٰ عز وجل کے صفات مین سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان مین سے ایک ایک ذکر کیا جاوے
اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہی اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم مین ہو نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کرے کہ ایمان
ٹھیک ہو جاوے تب تجدید نکاح کیا جاوے۔ کذا فی شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان مین ہی۔ ف قَسم بالفتح یعنی عدل سے بانٹنا پھر جو باری ہر شوہر کے حصہ مین پڑے وہ قِسم بالکسر یعنی اسکا
حصہ ہی۔ واذا کان للرجل امراتان حرتان فعلیہ ان یعدل بینھما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتین
آزادہ ہون (یا زیادہ) تو اسپر واجب ہی کہ دونون کے درمیان برابری کرے بانٹنے مین ف اور آیندہ معلوم ہوگا کہ کن چیزون
مین برابری واجب ہی۔ بکرین کانتا او ثیبین او احدھما بکرا والاخری ثیبا۔ خواہ دونون عورتین باکرہ ہون یا دونون
ثیبہ ہون یا ایک باکرہ و ایک ثیبہ ہو ف اور مرد خواہ نرا ہو یا خصی ہو یا عنین ہو یا مجبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور
یون ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حائضہ یا نفسا یا بخوف مجنونہ یا رتقاء و قرناء ہو یا صغیرہ قابل وطی ہو یا اس سے
ظہار یا ایلا کیا ہو اور یون ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو معتدات وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امراتان
ومال الی احدھما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشقہ مائل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ
عورتین ہون اور اسنے بانٹنے مین ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو قیامت مین آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا دھڑ مائل ہوگا ف
دوسری روایت مین ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہی۔ ۴۔ رواہ الاربعۃ والبزار وابن حبان والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری مین ہی۔ و
عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللھم ھذا قسمی فیما املک
فلا تواخذنی فیما لا املک۔ اور حضرت عائشہ رضی سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتون مین برابری سے بٹوارہ
کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ الٰہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر مین ہی جسکا مین مالک ہون پس مجھے مواخذہ نہ فرما ایسے امر مین جسکا مین
نہین مالک ہون۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی مین ف تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو مواخذہ نہ
ہوگا۔ ورواہ الاربعۃ واحمد وابن حبان والحاکم۔ ولا فصل فیما روینا۔ اور جو ہمنے روایت کی اسمین کوئی تفصیل نہین ہی
ف یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یون ہی مسلمہ و کتابیہ مین تفصیل نہین ہی۔ ت۔ والقدیمۃ والجدیدۃ سواء۔ اور
پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہی۔ لا طلاق ما روینا۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہمنے روایت کی کہ اسمین قدیمہ و
جدیدہ کی کوئی تفصیل نہین ہی سب مین برابری شرط ہی۔ ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینھن فی ذلک

اور اس دلیل سے کہ بٹوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہے اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں ف۔ خواہ قدیمہ ہوں یا جدیدہ ہوں
شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکی پاس داخل کیجاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ
مدت اسکے لیے خاص کرے، اور اگر ثیبہ ہو تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ
عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہیں۔ رواہ الدارقطنی
والبزار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لاوے
تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہا کی تزویج میں موجود ہے
اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رض کو قوت دی اور قولہ تعالے ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء
ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل الآیہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہیں کہ آیت میں منصوص یہ ہے کہ تعدیل حقیقی ممکن نہیں ہے
غایۃ تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہ رض ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے تو وہ اپنی
اطلاق پر ہے اور حدیث انس رض محتمل ہے کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری سبکے لیے کرے یا تین روز اور
یہی باری سبکے لیے کرے لہذا ہمنے اطلاق کو مرجح رکھا کہ اسمیں احتیاط ہے لیکن لازم آتا ہے کہ انس رض کی حدیث میں اگر خصوصیت
مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق واللہ اعلم یہی قول ہے۔ اور اسی طرف ابن الہمام رح کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسی سے گذشتہ
ایام میں ظلم ہو گیا تو اسکا استغفار کرے اور آیندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر بھی مخالفت کی تو قاضی اسکو
تعزیر دے بدون قید کے۔ الجوہرہ۔ باری والی عورت کے سوا دوسری عورت سے جماع نکرے جسکی باری نہو اور رات میں اسکے پاس
نجاوے مگر بطور عیادت مریض کے ہاں مرض شدید ہو اور کوئی مونس نہو تو اسکے پاس تا صحت یا موت تک اقامت
کرے۔ الجوہرہ۔ اور جب حضرت صلعم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رض کے یہاں رہیں۔ ف۔ والاختیار
فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ہو التسویۃ دون طریقہا۔ اور دور کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز
مستحق ہے وہ تو برابری ہے نہ برابری کا طریقہ ف۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی باری
مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نہ
ٹھہرے الخلاصہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے مگر جو دورہ ہو سب میں یکساں
ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتۃ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے میں ہے۔ لا فی المجامعۃ۔ مجامعت کرنے میں نہیں ہے۔ لانہا تبتنی
علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہے ف۔ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن از راہ
دیانت گاہ گاہی واجب ہے حتی کہ چار ماہ کا ناغہ نہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کر دیا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت
اسکو برداشت کر سکے۔ ف ع و۔ واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پہنے میں برابری واجب ہے
ف ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نفقہ کے معنی میں ہے اور رہا یہ تو صحیح میں روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلعم کا حضرت عائشہ رض کی باری
کا ہوتا تھا اُسی روز لوگ ہدیہ بھیجا کرتے تھے پس اسمیں ہدیہ والوں کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے چوکیدار
تو شافعیہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ یہ سب اسوقت کہ دونوں منکوحہ آزاد ہوں۔ وان کانت احدٰہما
حرۃ والاخرٰی امۃ۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو ف۔ یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لیے آزادہ
کا نصف ہے۔ فللحرۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث۔ پس آزادہ کے لیے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندی کے لیے ایک
تہائی ہے۔ بذلک ورد الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ و عبد الرزاق والدارقطنی والبیہقی عن علی کرم اللہ
وجہہ اور اسکے اسناد میں منہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے اکثر اسکو وہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے بغیر صحیح [illegible]

سنن اربعہ میں حدیث لی - لیکن عباد بن عبداللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اسمیں اکثروں نے جرح کی اور تقریب میں ضعیف کہا -
ابن الہمام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلے دونوں ثقہ حافظ ہیں تو ابن
حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہوگیا - میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمان بن یسار دونوں فقہاے مدینہ منورہ سے یہی
روایت کیا تو وہم منہال دور ہوگیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت میں حرہ و باندی برابر
ہیں - لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر اولی ہے - ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ - اور اسلیے کہ باندی کا حل یعنی
حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزاد کے کمتر ہے - فلا بد من اظہار النقصان فی الحقوق - تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا - و
المکاتبۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم - اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ
بمنزلہ غیر کی باندی کے ہے کیونکہ ان میں بھی رقیت قائم ہے - قال ولا حق لہن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج بمن شاء
منہن - قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت میں منکوحات کا کوئی حق باری میں نہیں ہے تو شوہر انمیں سے جسکو ساتھ چاہے سفر کرے
والاولی ان یقرع بینہن فیسافر بمن خرجت قرعتہا - اور بہتر یہ کہ انمیں قرعہ ڈالے تو جسکا قرعہ نکلے اسکو ساتھ سفر کرے -
وقال الشافعی القرعۃ مستحقۃ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ - اور شافعی رح
کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیوں میں قرعہ ڈالتے
تھے ف - رواہ الستۃ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں - الا انا نقول ان القرعۃ - مگر ہم کہتے ہیں
کہ یہ قرعہ ڈالنا ف - کچھ واجب نہیں تھا بلکہ لتطییب قلوبہن - بیبیوں کے دل خوش کرنے کو تھا - فیکون من باب
الاستحباب - ف - تو مستحب کی قسم سے ہوا - وہذا لانہ لا حق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج - اور استحباب پر محمول کرنا اسواسطے
کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جورو کا کچھ حق نہیں ہے الا یری ان لہ ان لا یستصحب واحدۃ منہن فکذا لہ ان یسافر
بواحدۃ منہن ولا یحتسب علیہ بتلک المدۃ - کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جوروں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لیوے
تو اسی طرح اسکو اختیار ہے ایک کو لیوے - اور یہ مدت اسپر محسوب نہ ہوگی ف - لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لیتا تو برابری
ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اعتراض کیا اور انکار کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا
کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلق فعل ہے اور یہاں تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری کا نباہنا
واجب نہ تھا کما فی قولہ تعالے ترجی من تشاء منہن الآیۃ - علاوہ بریں سفر میں بعض پر حفاظت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض
پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہوا - ف - وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمہا لصاحبتہا جاز - اور اگر زوجات
میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنی کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے - لان سودۃ بنت زمعۃ رضی اللہ
عنہا سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا لعائشۃ رضی اللہ عنہا - کیونکہ سودہ بنت زمعہ
رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی - سودہ رض سے مراجعت فرماویں اور سودہ رض اپنی باری
کے دن کو حضرت عائشہ رض کے لیے کر دینگی ف - پس آپ نے مراجعت کر لی رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ اشعار
ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رض کو دے دیا - بہر حال یہ
جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالے کا قول ہے - ولہا ان ترجع فی ذلک لانہا اسقطت
حقا لم یجب بعد فلا یسقط - اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کر لے کیونکہ اسنے ایسا حق ساقط کیا جو ہنوز
واجب ہی نہیں ہوا ہے تو وہ ساقط نہو جائیگا ف - جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے یہاں اسکے اصلاح
حال و برداخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ رض میں مصرح ہے - ف - وکذا فی الجوہرۃ

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاویں اور جسکو پلایا اسکو یاد رکھیں اور مشہور کردیں اور احتیاطاً لکھوا دیں ف۔ **فبہ** قلیل و کثیر رضاعت یکساں برابر ہیں۔ **اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلق بہ التحریم** جب رضاعت یکساں قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی۔ ف۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ نووی رح نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مسلمین قلیل و کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف محرم ہے مع۔ **وقال الشافعی لا یثبت التحریم الا بخمس رضعات** - اور شافعی رح نے کہا کہ تحریم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ رضعات سے ف۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ پھر کر چوستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ اکتفا کرے۔ **لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصۃ ولا المصتان ولا الاملاجۃ ولا الاملاجتان** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایکبار چوسانا اور نہ دو بار چوسانا ف۔ کما فی صحیح مسلم و ابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا تھا اسمیں دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی درحالیکہ وہ قرآن کی قرارت میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلعم کی وفات میں رہے بکری نے گھسکر کھا لیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجموعہ باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انمیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہائے اسلامیہ قطعاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سوائے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسنے چاہا تھا کہ مثل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن معتبر نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ و قطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالے **انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون** - اللہ تعالے فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنے والے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت و علم ہے پس جب کروروں و سنکروں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے یہی قرآن ہے تو اسمیں تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اسکے مدعی ہوئے غیر از ینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ لغت پر ہے یا لغت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ لغوی معنی سے نقل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی رح مدعی ہیں کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رض ہے اور اسکے یہ معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اسکو حضرت عائشہ رض نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رض کے پانچ رضعات سے پانچ اتمام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہرحال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کچھ تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رض نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعود رض نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رض نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ **ولنا قولہ تعالی وامہاتکم اللاتی ارضعنکم الآیۃ** - اور ہماری حجت یہ قول الٰہی ہے **وامہاتکم** الآیۃ یعنی اور تمپر حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا ف۔ یہ خطاب تمام عرب کو ہے اور وے اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صریح ہے۔ **وقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع**

مایحرم من النسب۔ اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے ف۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ اور یہ
خود حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ومن غیر فصل۔ یہ آیت وحدیث بغیر تفصیل کے ہے ف۔ یعنی قلیل وکثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً رضاعت
خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بحکم قرآن وحدیث محرم ہے۔ ولان الحرمۃ وان کانت لشبہۃ البعضیۃ الثابتۃ بنشوء العظم وانبات اللحم
لکنہ امر مبطن۔ اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے وگوشت اگانے
سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے ف۔ یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے
کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی وگوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتی کہ اگر پانچ رضعات بچہ پھر اپنی ماں کا دودھ پیا
تو بھی محسوس نہوا کہ کہاں کہاں ہڈی وگوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی۔ فتعلق الحکم بفعل
الارضاع۔ تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ف۔ نہ کہ گوشت وہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر۔ اور دودھ پلانا قلیل وکثیر سب میں
پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا۔ وما رواہ مردود بالکتاب۔ اور جو شافعی رح نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے۔ او
منسوخ بہ۔ یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے ف۔ کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ ماثورہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اسکے
ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ جمہور سلف وخلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے۔ پھر مصنف رح نے یہ شرط لگائی
کہ رضاع کثیر وقلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہے۔ وینبغی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما نبین
اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کرینگے۔ ثم مدۃ الرضاع ثلثون شہرا
عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر رضاعت کی مدت ابوحنیفہ رح کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں ف۔ حتی کہ دودھ چھڑانے کے بعد اس مدت
میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ۔ میں کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم
رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رح ہے۔ م۔ وقالا سنتان۔ اور صاحبین نے کہا کہ مدت
رضاعت دو برس ہیں ف۔ یعنی دو برس تک دودھ پلانے سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں [illegible] اصح
ہے۔ اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا ہے ف۔ اور اسی پر فتوی رہیگا جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم رح نے التصحیح القدوری میں نقل کیا۔
وہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی ہے ف۔ وامام احمد کا ہے۔ ع۔ اور مالک کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی
حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اور اسمیں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتی کہ بعض کے نزدیک تمام عمر [illegible] رضاعت ہے۔ ع۔
وقال زفر رح ثلثۃ احوال۔ اور زفر رح نے کہا کہ ایام رضاعت تین [illegible] لان الحول حسن للتحول من حال
الی حال ولا بد من الزیادۃ علی الحولین لما نبین۔ اسواسطے کہ حول یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے
کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھانا ضروری ہے بوجہ اسکے جو ہم بیان کرینگے۔ فیقدر بہ۔ تو اندازہ اسی تین سال
پر ہوگا۔ ف۔ حتی کہ تین سال کے اندر بچہ کی حالت بدلکر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو۔ و
لہما قولہ تعالی وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا وحملہ وفصالہ الخ یعنی بچہ کا حمل وجدا
ہونا دو برس چھ ماہ ہیں ف۔ تو حمل کی اور ماں سے فطام کی یہ مدت ہوئی۔ ومدۃ الحمل ادناہا ستۃ اشہر۔ اور حمل کی کم سے کم مدت
چھ مہینہ ہیں۔ فبقی للفصال حولان۔ تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے ف۔ یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد فطام ہے لیکن
مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو مہینہ ہیں اگرچہ کمتر چھ ماہ ہوں تو ۹ ماہ نکالکر فطام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور
یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی
ہو۔ بلکہ یہ دلیل اللیۃ ہے جو ذکر فرمائی کہ۔ وقال النبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے ف۔ لیکن یہ حدیث ابن عدی ودارقطنی نے ابن عباس رض سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ

ابن عباسؓ کا قول ہے جیساکہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق وسعید بن منصور نے روایت کیا اور یوں ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو
حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعودؓ کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ تمام بحث
یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ حرج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالے نے
فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ یعنی مطلقہ مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس
اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں
واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ مائیں اپنے جنے ہوئے بچہ کو دودھ پلاویں تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان
میں ہے تو امام ابوحنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں
اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ ہذہ الآیۃ
اور امام ابوحنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے ف یعنی قولہ تعالے وحملہ وفصالہ ثلاثون شہرا۔ اسی آیت سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ اپنے قول پر استدلال
کیا۔ ووجہہ انہ تعالی ذکر شیئین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالی نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں ف
ایک حمل اور دوم فصال۔ وضرب لہما مدۃ۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی ف یعنی تیس مہینے ٹھہرا۔ دو برس چھ مہینے
تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رحمہ نے الگ الگ رکھا۔ فکانت لکل واحد منہما بکمالہا
تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی ف یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی
دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للدینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہو تو یہی ہوتا ہے ف
مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ میعاد دی تو
ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل و فصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ
قام المنقص فی احدہما فبقی الثانی علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو
دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہگئی ف یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ رضہ وارد ہے کہ حمل دو برس سے
زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (رع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ رہی فصال کی مدت تو اسکے
بارہ میں کوئی نص کمی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہگئی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاعت
ثابت ہونگے۔ ولانہ لابد من تغیر الغذاء لینقطع الانبات باللبن۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضروری ہے تاکہ
بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو ف کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک اسکے حق میں
رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا رہیگا حتی کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہوجائیگا تو تحریم ثابت ہوگی لیکن ضرور ہوا کہ
رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدلکر دوسری غذاء سے بچہ کے بڑھنا شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکے دودھ کی
عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادۃ مدۃ یتعود الصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ
کے سوائے دوسری غذاء کی عادت پکڑے ف تو لامحالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوئی جس میں دودھ سے بڑھنا ورکی عادت
چھوٹ کر دوسری غذاء سے بڑھنے کی عادت پڑے۔ اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی تقدیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت
بادنی مدۃ الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کمتر مدت کے ساتھ ف یعنی چھ ماہ۔ لانہا مغیرۃ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر
دینے والی ہے ف کیونکہ حمل کی غذاء بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغایر غذاء الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذاء مغایر غذاء
رضیع ہے ف یعنی پیٹ میں جو غذاء پاتا تھا لیکن پیدا ہونے کے غذاء بدل گئی۔ کما تغایر غذاء الفطیم۔ جیسے رضیع کی غذاء
مغایر غذاء فطیم ہے ف یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذاء بدلی ہوتی ہے۔ تو جب ہر ایک کی غذاء بدلی اور

ہوتے پیٹ سے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینے کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کمتر مدت جسمیں غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہیں پس اب ہم کہتے ہیں کہ
رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلنا ضرور ہی اور دو برس تک دودھ پیتا رہا تو اس غذا کا بدلنا کم درجہ چھ مہینہ میں ہوگا تو دو برس پر
چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لا رضاع بعد الحولین کے مقابلہ میں قبول نہیں۔ جواب
یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ **والحدیث محمول علی مدة الاستحقاق وعلیہ یحمل النص المقید بحولین فی الکتاب**
اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہی اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہی محمول ہوگی ف۔ یعنی حدیث اور نیز آیت
حولین کاملین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہی یعنی زید و ہندہ جورو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ
کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہی کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اسکے باپ
سے نان و نفقہ کی مستحق ہی تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت
کی مستحق نہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسمیں مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہی وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع
فقط دو برس ہی اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہی وہ امام رح کے نزدیک
ڈھائی برس ہی اور صاحبین رح کے نزدیک دو برس ہی اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتوی ہی۔ اگر کہا جاوے کہ
یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہی اگرچہ دلیل ظاہر نہو چنانچہ رسم المفتی میں مصرح ہی جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہی
کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہی کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتوی دے اور اصح یہ ہی کہ قوت دلیل
کا اعتبار ہی کما فی الحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ
مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتوی دے جیسا کہ فتاوی رملی وغیرہ میں ہی۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہی کہ مقلد دو قسم کے ہیں
ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہی یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد
جسکو امتیاز کی قوت ہی تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرکے قوی کو ضعیف سے جدا کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہی اور
اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہی چنانچہ یہ اوائل فتاوی الولوالجیہ میں مصرح ہی کما یظہر من الدرر و حاشیہ۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب
م۔ مولی کو جائز ہی کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو مضر نہو۔ جیسے مولی کو روا ہی کہ اسکو
دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہی۔ الجوہرة۔ ف۔ دیانةً ماں پر بچہ کا
دودھ پلانا واجب ہی۔ **قال واذا مضت مدة الرضاع**۔ فرمایا اور جب گذر جاوے رضاعت کی مدت ف۔ ڈھائی برس
بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلا دے **لم یتعلق بالرضاع
تحریم**۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہوگی ف۔ تو رضاعت کا حکم فقط اسی مدت کے اندر ثابت ہوتا ہی۔ **کما مر لقولہ علیہ السلام
لا رضاع بعد الفصال**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہی ف۔ یعنی مدت رضاع دو برس
یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متحقق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑایا نہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف
روایت طبرانی و عبد الرزاق ہی اور حضرت عائشہ رض سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہی اپنے
سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلا دے پھر بوجہ رضاعت
کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثابت کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہی
کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس
اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گذر دی اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام
نہیں کرتی مگر وہی رضاعت جو آنتوں کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود رض

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اُگاوے اور ہڈی بڑھاوے - صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے
عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو مجاعت
سے ہے ف یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری سے ابوموسیٰ اشعری
رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اسطرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو - ورواہ
فی الموطا - اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے - م ف - ولان الحرمۃ باعتبار النشو - اور اس
دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ف یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گوشت اصلی
پیدا ہوتا ہے - وذلک فی المدۃ اذ الکبیر لا یتربی بہ - اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے اسواسطے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ
دودھ کے بڑھاو نہیں پاتا ہے ف بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھاو دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے (المسئلہ) - ولا یعتبر الفطام
قبل المدۃ - مدت سے پہلے دودھ چھوڑانا معتبر نہیں ہے ف حتیٰ کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رح ڈھائی برس سے
پہلے اگر دودھ چھوڑایا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جائیگی
الا فی روایۃ - مگر ایک روایت میں ف جسکو حسن رح نے روایت کیا - عن ابی حنیفۃ رح - ابوحنیفہ رح سے ف کہ قبل
مدت کے فطام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی - اذا استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء - بشرطیکہ بچہ دودھ
سے بے پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاو منقطع ہو گئی بوجہ غذا بدل جانے کے ف یعنی پہلے دودھ سے بڑھاو رکی عادت
تھی جب اسطرح چھوڑایا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہو گئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی
گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی - م - لیکن ظاہر الروایۃ مختار و مذہب ہے المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے - الینابیع والواقعات
ہ ع و - وہل یباح الارضاع بعد المدۃ - اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گذرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف یا
نہیں - قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریۃ لکونہ جزء الآدمی - جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اسکا مباح ہونا بقدر ضرورت
ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے
کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے - م - اور یہی صحیح ہے شرح الوہبانیہ - مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو
کہ دودھ چھوڑانے سے خوف ہلاک ہو تو قدر ضرورت جائز ہوگا - رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول
ہیں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار
ہوگا کیونکہ حقیقۃً نافع ہونا سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا - پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے
رہا یہ کہ اسکا جزو ہے شرعاً و طبعاً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے پس مثل پسینے
و پیشاب ہو گیا - علاوہ بریں یہ دودھ بعد جست کے بچہ پر قدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہے تو
پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہئی ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم - م - قال ویحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب - قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف یہ
جملہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے تو افادہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت مؤثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ ویسی حرمت مثل حرمت
نسبی کے ہوتی ہے - للحدیث الذی رویناہ - بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے اوپر روایت کی ف یعنی شروع کتاب الرضاع میں - پھر
رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے - الا ام اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا - سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ
اس عورت سے تزوج جائز ہے ف بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعی ماں کہ

جیسے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہو اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کر سکتا ہے بشرطیکہ
مرضعہ ماں دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید و ہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
ع۔ یوں ہی رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے۔ متن۔ ولا یجوز ان یتزوج ام اختہ من النسب۔ اور
یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے ف۔ کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی
طرف سے تو کسی بہن کی ماں سے نہیں جائز۔ لانہا تکون امہ۔ کیونکہ بہن کی ماں خود اسکی ماں ہوگی ف۔ اگر بہن سگی یا ماں کی
طرف سے ہے۔ او موطوءۃ ابیہ۔ یا باپ کی مدخولہ ہوگی ف۔ جبکہ بہن صرف باپ کیطرف سے ہو۔ اور باپ کی جورو بھی بیٹے پر مطلقاً
حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہے۔ بخلاف الرضاع۔ برخلاف رضاعت کے ف۔ کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں
نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی ماں ہوگئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ [illegible] نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ وعلیٰ ہذا
القیاس۔ ویجوز تزوج اخت ابنہ (دل ولد ف) من الرضاع ولا یجوز ذلک من النسب۔ اور جائز ہے نکاح کر لینا
رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ لانہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم
یوجد ہذا المعنی فی الرضاع۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اسپر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت
میں نہیں پائی جاتی ہے ف۔ مثل سابق یہاں بھی صورتیں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جیسے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ
ہندہ کچھ زید کی جورو نہیں ہے بلکہ خالد کی جورو ہے تو بکر و عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ رہا زید کو
جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی
بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامی عورت کا
جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جورو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزوج جائز ہے۔
الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی [illegible] میں محرم ہوں جب نہ پائے جاویں تو حلت ہو جائیگی جیسا کہ امام سعدی نے
دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انھیں مذکورات میں منحصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جورو
نہیں ہوئی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جسکی ماں موجود ہے تو اسکی ماں سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری ساس
نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی ماں اور [illegible] رضاعت سے ماموں کی ماں اور [illegible] رضاعی فرزند کی پھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن
رضاعی نہوگی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوتی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
کے باپ سے اور رضاعی حقیقہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
سب دو شعر میں جمع ہیں۔ ع لیفارق النسب الرضاع فی صور کام نافلۃ وجدۃ الولد ۔ وام اخت واخت ابن وام اخ ۔
وام خال وعمۃ ابن اعتمد ۔ اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جیسے باپ کے ساتھ دودھ پیا ہیں اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسنے تیری ماں کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی ماں یا
دوسری رضاعی ماں ہے یا رضاعی دادا کی مدخولہ جورو ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی [illegible] نہیں ہے اور جو
نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثنیات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء متصل ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء نہیں [illegible] کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ حدیث میں [illegible]
کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و عمات و خالات و بنات الاخ و بنات الاخت ہیں یعنی مائیں
و بیٹیاں و بہنیں و خالائیں و پھوپھیاں و بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس برضاعت جہاں انہیں سے کوئی پائی گئی یعنی [illegible]

ان یا بیٹی آخر تک ہو گئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ بمقابلہ صورتیں استثنا میں مذکور ہوئیں انمیں کوئی بھی نسبی سمیات
میں سے نہیں تو انکو نص شامل ہی نہیں پس تخصیص کیونکر ہو سکتی ہے - اور جب تجھے وجہ معلوم ہو گئی جسپر یہ استثنا ہے تو دیگر صورتیں
نکال سکتا ہے - جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیئے کہ رضاعی باپ کی جورو سے یا رضاعی پسر کی جورو سے نکاح حرام ہونا اسی نص یعنی یحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب - سے مشکل ہے اسواسطے کہ انمیں تو نسب نادر ہے تو رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہو سکتی حتی کہ تحریم بلا دلیل
ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہے اسواسطے کہ نسب میں حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم - موجود ہے یعنی نطفہ سے پسر ہونا مشروط ہے
تو رضاعی پسر اسی قید سے خارج ہو گیا ہذا تلخیص ما فی الفتح - اور جواب آتا ہے - م - وامرأة ابیہ او امرأة ابنہ من الرضاع لا یجوز
ان یتزوجہا کما لا یجوز ذلک من النسب - اور رضاعی باپ کی جورو یا رضاعی پسر کی جورو تو جائز نہیں کہ اس عورت
سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب میں نہیں جائز ہے ف - یعنی رضاعی باپ کو روا نہیں کہ رضاعی پسر کی جورو سے نکاح کرے اور رضاعی
پسر کو روا نہیں کہ رضاعی باپ کی جورو سے نکاح کرے - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی یحرم من الرضاع
ما یحرم من النسب - اگر کہا جاوے کہ نسب میں تو قید یہ ہے کہ اپنے پسر کی جورو حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو - جواب دیا کہ وذکر
الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی ما بیناہ - نص میں پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہے چنانچہ
ہم نکاح میں اس کو بیان کر چکے ف - یعنی زمانہ کفر والے دوسرے کا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتی کہ بیچارے حقیقی بیٹے
کبھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالی نے رد کردیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ عقلی ہے تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے
لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا - اور جب وہ سگا بیٹا نہوا تو اسکی جورو حرام ہونیکی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں
ہوا - اسواسطے قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جوروئیں حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہوں - پھر کہا کہ رضاعی پسر کی جورو بھی خارج ہوگی - تو جب
ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جورو نسبی کی رشتہ میں نہیں ہے تو کیوں حرام ہو بلکہ خارج ہو کر جائز ہونی چاہیئے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث
کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہیں تو نسبی باپ یا پسر کا اسم اسپر صادق آتا ہے اور ہم نے نسب میں دیکھا کہ نسبی باپ یا پسر
کی جورو سے کوئی وجہ جزئیت وحرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہے اور ہمکو حدیث سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ
یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اسکی جورو بھی حرام ہوئی اب اعتراض شیخ ابن الہمام رفع ہو گیا واللہ تعالی اعلم بالصواب
م - ولبن الفحل - اور مرد کا دودھ ف - یعنی جس مرد کی وطی سے اسکی زوجہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا -
یتعلق بہ التحریم - تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی ف - یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی - وہو ان
ترضع المرأة صبیة فتحرم ہذہ الصبیة علی زوجہا - اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے
شوہر پر حرام ہوگی ف - بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو - تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا - وعلی آبائہ - اور شوہر کے
آباء پر حرام ہوگی ف - یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اوپر تک - وابنائہ - اور شوہر کے بیٹوں پر حرام
ہوگی ف - یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس - ویصیر الزوج الذی نزل لہا منہ اللبن ابا للمرضعة - اور یہ شوہر جس
اس مرضعہ عورت کا دودھ اترا ہے وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہو جائیگا ف - تو اسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا
بھائی ہوگا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہو - اور یوں ہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا - پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق
ہوئی تو مرضعہ سے بدرجہ اولی متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا ماموں و چچا اسکا چچیرا دادا ہوا کیونکہ
مرضعہ اسکے بھائی کی بیٹی ہے اور رضیعہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی - اگر زید کے دو جوروئیں ہوں خواہ منکوحہ یا مملوکہ لونڈیاں ہوں ہر ایک
کے زید سے دودھ ہوا اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بہنیں ہو گئیں حتی کہ کوئی مرد ان دونوں کو نکاح میں جمع
نہیں کر سکتا - اگر ہندہ کے دودھ ہوا زید سے پھر زید کی طلاق یا وفات کے بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہے اور ہندہ

تو ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہو اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹوں کو اس سے نکاح کرنا جائز ہو اور اگر لڑکا ہو تو
بکر کی لڑکیوں سے تزویج کر سکتا ہی یہ اسوقت تک کہ بکر سے جنی نہو اور اگر بکر سے جنی تو یہ دودھ بکر کا ہو گیا۔ م ف ت۔ وفی احد قولی
الشافعی لبن الفحل لا یحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک یہ ہی کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہو ف ش۔ یہ بعض علماء کا قول تھا
اور اسی کو امام شافعی کے قول سے عبد الرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رح سے روایت کیا میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقۃ
اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہی کیونکہ مرد کے وطی سے جو دودھ عورت کے ہو وہ امام ابو حنیفہ
و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہی اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہی اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا
قول ہو مترجم سے اسی کی روایت ہے۔ لان الحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن بعضہا لا بعضہ۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام
ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہی (جو دودھ سے ہوتی ہی) اور دودھ تو عورت کا جزو ہو مرد کا جزو نہیں ف۔ تو مرد سے تحریم
نہو گی۔ اور جواب یہ کہ یہ تعلیل مذکور غلط ہی۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری حجت وہ جو ہم روایت کر چکے ف۔ کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من
النسب۔ والحرمۃ بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہی تو اسی طرح رضاعت
میں جانبین سے حرمت ہو گی ف۔ یعنی نسب میں ماں واسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ماں وجس مرد
اسکا دودھ ہو وہ باپ ہو گا۔ اور اسمیں صریح نص ہی یعنی۔ قولہ علیہ السلام لعائشۃ رض لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعۃ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سامنے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہی ف۔ چنانچہ خود حضرت
ام المومنین عائشہ رض روایت کرتی ہیں کہ بعد حکم حجاب کے افلح رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے
فرمایا کہ تو مجھسے پردہ کرتی ہی حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا
تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہی مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو
میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہی تیرے یہاں آویگا ف۔ یعنی بغیر پردہ کے تو اسکے سامنے ہو سکتی ہی
رواہ ائمۃ الصحاح الستۃ۔ اور ظاہر ہی کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب لنزول اللبن منہا فیضاف الیہ
فی موضع الحرمۃ احتیاطا۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہی تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ
اسی مرد کی طرف سے منسوب ہو گا ف۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہی۔ پھر منجملہ فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقۃ دودھ
اترے تو اس سے تحریم متعلق نہو گی اور اسی پر اجماع ہی۔ لکن شافعی رح نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ
ہی۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ یہ وطی حلال میں ہی خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی مملوکہ نے اسکی تحت سے جنکر دودھ پلایا ہو۔ اور اگر جورو اس سے
نہیں جنی مگر دودھ اترا اگر اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہی پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جورو سے ہو حلال
ہی۔ قاضیخان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں وطی کی کہ اسکو حمل رہا اور جنکر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد واطی سے بھی رضاعت ثابت
ہو گی اور اسکے جنے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہی المضمرات م ف ت ع۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا حتے کہ مزنیہ
حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ از راہ نطفہ کے اس زانی کا جزو ہی حتی کہ زانی یا اسکی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہیں ہی لیکن شرعاً اسکا
نسب ثابت نہیں حتی کہ وہ زانی کی میراث وغیرہ نہیں پاویگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہی۔ پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو
زانی سے اترا ہی کسی بچہ لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ رہا زانی مرد کا رضاعی
بچہ ہو گا یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہی۔ ایک جماعت نے جنمیں امام قاضیخان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا
یا کسی بیٹے پوتے کو تزوج نہیں جائز ہی۔ ھ۔ اور تجنیس میں بعلامت اجناس ناطفی مذکور ہی کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی رح بھی
یہی کہتے تھے۔ م ف ت۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہی یہی محیط میں جزم کیا کما فی النہر۔ اور دوبارہ

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی و اسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزو اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی اُس
کے دودھ سے رضیعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو - چنانچہ فتح القدیر میں ہو کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی
بیٹیوں میں داخل ہو کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صریح نص میں شامل ہو - م ف - اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو
وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی بہن رضاعی بلا خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام
وہ رضاعت سے حرام ہو - اور شامی میں ہو کہ بظاہر السراج والخانیہ یہی قول معتمد ہو - دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہو کہ زنا کے دودھ
سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہو چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ دبوسی رحمہ نے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاعت
فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ مرضعہ کے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق نہوگی جیسے
کہ نسب ثبوت نہو اور جب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسبیجابی رح و صاحب ینابیع نے ذکر کیا ہو
اور یہی اوجہ ہو - م ف - اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا - اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول در باب تعدیل الارکان کے
شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نکرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو یعنی روایت شیخ دبوسی رح و شرح الطحاوی وغیرہ میں
موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی بنظر دلیل اوجہ ہو تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہو کہ دختر
زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہو کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہو اور رہا دودھ تو اسکا جزو نہیں ہو کیونکہ وہ تو غذا ہو جسے
جو منھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہو نہ منی سے جو حقنہ کیطرح اسفل سے داخل ہو - م ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہو کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ
میں بھی یہی بات موجود ہو حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہو لہذا خلاصہ میں ہو کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو مثل اسکے
نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتی کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کرلی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام
ہوجائیگی اگر یہ دودھ اس زانی کے وطی سے ہو - شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے ثبوت نسب حرام کیا ہو اور
یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہو جنمیں مصرح ہو کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہوا تو رضیعہ
سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی ربیبہ ہو - م ف - اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے دودھ سے [illegible]
نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہو یعنی یہ نہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو - اور مدار
استدلال کا ثبوت نسب پر ہو اور مضمرات میں لکھا کہ وطی سے ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اسی
مرد سے ثابت ہوگی اور جہاں کہیں وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی - م - حاصل
استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہو اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ
کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہو - اور جماعت اول کا خلاصہ شبہہ یہ ہو کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ دختر
میں بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہو حتی کہ وہ اس سے نکاح نہیں کرسکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ
کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہو تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اس وجہ سے شامل ہو کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی
لڑکی نسبی دختر زانی ہو تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہو اور اسلئے کہ رضاعی مثل نسبی [illegible]
جواب اسکا یہ ہو کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہو مگر زانی سے اسکا نسب شرعًا ثبوت نہوا جب [illegible]
معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہو لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی [illegible]
کچھ اس وجہ سے نہیں کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اس وجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نطفہ سے مخلوق ہو [illegible]
زانی کا نطفہ نہیں ہو اور دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہیں اترتا بلکہ غذا سے ہوتا ہو - اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ [illegible]
مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اسکا رضاعت ثابت کی - اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر [illegible]

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہے اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہے تو کیا زید کے
اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں ہیں جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہے جیسا کہ زیلعی شرح
میں صحیح ہے اور اسمیں کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر
حرام نہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں ہے
کما فی رد المحتار - چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر حواشی مثل بھائی و چچا کے زانی
لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں - اور یہی بحر الرائق وغیرہ میں صریح ہے کہ سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق
حرام نہیں ہے - اور فتح القدیر میں محققین سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اسکا نسب زانی سے ثابت
نہیں ہوتا کہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال
رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے کہ جزو و بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور
زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ کی
رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہے کہ جیسے [illegible] اسکے زنا کی
ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی کی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول فروع پر حرام کرو کیونکہ نسب
و رضاعت واحد ہیں - جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ - اور حلال کے دودھ کی
رضیعہ میں و حرام دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب ثابت ہے نہ حرام دودھ کا - لیکن مخفی نہیں کہ شبہت ہوا حلال
دودھ میں اس وجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہے بلکہ اسکی وطی سے پیدا ہے چنانچہ ہدایہ میں کہا کہ وطی ہونا سبب دودھ
اترنے کا ہے لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا - اور یہ وجہ زانی کے وطی میں بھی موجود ہے اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا
اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ
بھی اسکے و اسکے اصول و فروع کے معتبر ہوگا کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں
وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم - پس حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر
زید نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ
نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتی کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں
پر حرام نہیں کما فی البحر والنہر اور شامی رح نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہے اور رہا
یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر و اسکے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پرپوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف
ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جنمیں سے شیخ امام ابو عبداللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و
صاحب خزانۃ الفتاوی و امام ظہیر الدین المرغینانی رح و بزازی و صاحب خزانۃ المفتین ہیں اور یہ حکم غایۃ و مجمع الانہر و برجندی وغیرہ میں صریح
مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی اسبیجابی و ینابیع میں مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر میں بنظر زیادہ
موجہ قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے معتمد سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اوپر ذکر کیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب -
اور چونکہ یہ مسئلہ منجملہ مشکلات کے ہے لہذا اختلاف و مستور اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل و بہ الاعتصام
م - ویجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع - اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے
نکاح کرے ف - یوں ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے
تزوج کرے - الغایۃ - لانہ یجوز ان یتزوج باخت اخیہ من النسب - کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزوج جائز ہے - و ذلک

مثل الاخ من الاب - اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہو ف یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علحدہ ہو تو
دونوں علاتی بھائی ہوئے - اذا کانت لہ اخت من امہ - جبکہ بھائی کے ایک بہن ازجانب مادر ہو ف یعنی ایک کی ماں نے
مثلاً کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اُس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہو لیکن دوسرے
بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو - جاز لاخیہ من ابیہ ان یتزوجہا - تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن
سے نکاح کرے - ف - اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھ لو - وکل صبیین اور ہر دو طفلک
ف یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے - ف - اجتمعا علی ثدی امرأۃ واحدۃ - دونوں ایک عورت کی چھاتی
پر مجتمع ہوئے ف یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہو خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا
دو سے - غرضکہ کسی طرح ہو - لم یجز لاحدہما ان یتزوج بالاخری - تو ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا روا نہیں ہے
وہذا ہو الاصل لان امہما واحدۃ فہما اخ واخت - اور یہی باب حرمت میں اصل ہو کیونکہ دونوں کی مرضعہ ماں ایک عورت
ہی تو یہ دونوں بھائی بہن ہیں - ولا یتزوج المرضعۃ احدا من ولد التی ارضعتہا - اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ
لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسنے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف - اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں
کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے - لانہ اخوہا - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو - ولا ولد ولدہا - نہ اسکی اولاد کی اولاد کو
ف یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تزوج نکرے - لانہ ولد اخیہا - کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو - ف
چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو - ولا یتزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعۃ - اور نہیں نکاح میں
لاوے رضیع لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو - لانہا عمتہ من الرضاع - کیونکہ وہ اسکی رضاعی پھوپھی ہو ف - پھر یہ
سب خالص دودھ کے تناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا بایں طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر
مخلوط ہوا تو یا وہ دودھ کے مانند پتلی چیز جیسے مانند پانی وغیرہ کے مخلوط ہوگا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے
فرمایا - واذا اختلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مخلوط ہوا ف یا مخلوط کیا - بالماء - پانی کے ساتھ ف یا دوسرے مائعات کے
ساتھ - واللبن ہو الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف - غلبہ سے مراد یہ کہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج
میں کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جاوے - اور لکھا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد
کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا - ف - ساتھ ہی اسکو کسی نے پیا - تعلق بہ التحریم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف جیسے غیر مخلوط میں
وان غلب الماء لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہ ہوگی ف - یعنی رضاعت کے احکام متعلق نہونگے اگرچہ بغیر ضرورت ایسا
پینا حرام ہو - خلافا للشافعی ہو یقول انہ موجود حقیقۃ - برخلاف قول شافعی رح کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں درحقیقت
موجود ہو ف - اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر پینے میں اسقدر آگیا جو پانچ رضعات تک پہونچے تو حرمت رضاعت ثابت ہو گی
ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما - اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ ازراہ حکم کے موجود نہیں ہو ف - اگرچہ حقیقت
میں موجود ہو - حتی لا یظہر بمقابلۃ الغالب - حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف - بلکہ غالب کا حکم رہتا ہو اور
مغلوب کا حکم نہیں رہتا - کما فی الیمین - جیسے قسم میں ہو ف - مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پیونگا پھر کسی نے اسکے
دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالف نے پی لیا تو بالاتفاق حانث نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکماً مغلوب مثل معدوم کے
ہو - وان اختلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا - لم یتعلق بہ التحریم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم
رضاعت متعلق نہوگی - وان کان اللبن غالبا عند ابی حنیفۃ - اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہو - وقالا اذا کان اللبن غالبا تعلق بہ التحریم - اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جاویگی

قال قولهما فيما اذا لم تمسه النار۔ مصنف رح نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت مین ہی کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہوا ہو۔ حتی لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا۔ حتی کہ اگر دودھ مخلوط بطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول مین تحریم متعلق نہو گی ف اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا لهما ان العبرة للغالب كما في الماء اذا لم يغيره شئ عن حاله۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہی جیسے پانی مین جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نکیا ہو ف یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے مین زائد کے موافق حکم ہوتا ہی اسی طرح طعام سے خلط مین اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر نکیا ہو۔ دلیل مشعر ہی کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہین بلکہ تغیر معتبر ہی لهذا بدائع مین کہا کہ اگر دودھ کو بعض بارایب یا شیراز یا جبین یا اقط یا مصل بنادیا تو اسکے کہانے سے تحریم نہین۔ م۔ ولابي حنيفة ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہی ف یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے مین طعام اصل ہی بخلاف پانی کے۔ واللبن تابع له في حق المقصود فصار كالمغلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنے غذائیت کے ہی تو دودھ مانند مغلوب کے ہو گیا ف۔ گویا حقیقۃ مغلوب ہی۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام رح کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہی۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک کسی حال مین تحریم ثبوت نہوگی۔ الکافی م۔ ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہین ہی یہی صحیح ہی کیونکہ غذا کہانا تو طعام کے ساتھ ہی کیونکہ طعام ہی اصل ہی ف۔ خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جبھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا یہان طعام سے ہو گی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار رہا۔ اور کافی مین ہی کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہجاوے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی م۔ اور یون ہی قاضیخان مین ہی کہ اگر دودھ مین روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اسمین ستو لتھ گئے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی م۔ یہ قول صاحبین ہی۔ اجناس ناطفی۔ ع۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کہایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کرکے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی۔ م۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہی کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذا سے طعام کی عادت ہوگئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات مین سے ہو جائیگا۔ پھر مین نے فتح القدیر مین دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہی کہ فرض مسئلہ ایسی صورت مین ہی کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی مین طعام اصل ہی اور دودھ تابع ہی اور یہ اسوجہ سے کہ طعام مین دودھ کا خلط کرنا صبیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہی کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت مین دودھ سے اسکی غذا قلیل ہو گی م۔ ت۔ لیکن مترجم کہتا ہی کہ اگر ایسا ہو تو رہا یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہی اور اسکو طعام ملاکر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت مین بھی وہی ہی جو مذکور ہوا۔ ہان اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن مین نے اسکو نہین پایا فتدبر م۔ وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحريم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہی تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگی ف۔ اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہی کہ دوا صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہی۔ لان اللبن يبقى مقصودا فيه۔ اسواسطے کہ اس خلط مین دودھ ہی مقصود رہا۔ اذ الدواء لتقويته على الوصول۔ اسواسطے کہ دوا تو دودھ کو پہونچانے مین تقویت دینے کے لیے ہی ف۔ اور بعض میرے نزدیک یہ ہین کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا ہو فقیہ کی نظر اسمین حکم کی طرف ہی اور حکم اس دودھ کے پہونچنے پر متعلق ہی خواہ منھ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہین تو یہان دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہی لیکن جبھی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اسکو مانع ہوگی۔ یہ معنی دقیق لطیف

ہین واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - واذا اختلط اللبن بلبن الشاۃ وھو الغالب تعلق بہ التحریم وان غلب لبن الشاۃ
لم یتعلق بہ التحریم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحریم رضاعت
متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہین متعلق ہوگی - اعتبارا للغالب کما فی الماء - بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے
جیسے پانی مین خلط کا حکم گذرا - واذا اختلط لبن امراتین - اور جب دو عورتون کا دودھ مختلط ہو جاوے ف - اور اس سے
کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونون سے ہوگی یا کسی ایک سے - اسمین اختلاف ہے - تعلق التحریم باغلبھما عند ابی یوسف -
ابو یوسف رح کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونون مین سے زائد ہے ف - یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے
لان الکل صار شیئا واحدا فیجعل الاقل تابعا للاکثر فی بناء الحکم علیہ - کیونکہ کل ملکر ایک چیز ہوگیا تو اسپر حکم رضاعت
مبنی کرنے مین کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا ف - یہ قول اگرچہ متن مین مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہین جبکہ رضاعی
والدہ کئی ہو سکتی ہین اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو - م - وقال محمد وزفر یتعلق التحریم بھما لان الجنس لا یغلب
الجنس - اور امام محمد و زفر نے کہا کہ تحریم رضاعت کی دونون عورتون سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہین ہوتی ف
اسطرح کہ ایک بمنزلہ معدوم ہو جاوے - فان الشیء لا یصیر مستھلکا فی جنسہ لاتحاد المقصود - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر
نیست نہین ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہے ف - بلکہ کثرت سے قوت ہو جاتی ہے - اور یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - وعن ابی
حنیفۃ فی ہذا روایتان - اور ابو حنیفہ رح سے اسمین دو روایتین ہین ف - جیسے مذکور ہوا - واصل المسالۃ فی الایمان
اور اصل یہ مسئلہ باب قسم مین ہے ف - مثلا کہا کہ اس گائے کا دودھ نہین پیونگا پھر اسکے دودھ مین دوسری گائے کا دودھ مختلط کر کے
پیا پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ کمتر اسمین گویا نیست ہوگیا اور امام محمد کے نزدیک
نہین بلکہ بڑھ گیا تو حانث ہوگا اسی طرح یہان بھی امام محمد کے نزدیک دونون کا اعتبار اور دونون سے رضاعت متحقق ہوگی - م - یہی قول
احوط و اظہر ہے الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے شرح ابن الملک ع ف ع - اور اگر دونون کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونون سے تحریم ہوگی
النہر - اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ مین عورت کا دودھ مساوی مختلط ہو تو تحریم رضاعی واجب ہے الجوہرہ - بلکہ بالاتفاق حرمت
متحقق ہے الجوہرہ ع د - واذا نزل للبکر لبن فارضعت صبیا تعلق بہ التحریم - اور اگر باکرہ کے دودھ اترا اسنے کسی بچہ کو پلایا
تو رضاعت متحقق ہوگی ف - یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہے بشرطیکہ نو برس سے کم نہو الجوہرہ ع - یعنی فقط یہ باکرہ اس رضیع کی
رضاعی ماں ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحریم نہوگی ف - اور بیاہی مین احتیاطا ہوگی - الخزانہ ع - لاطلاق النص
دلیل اسپر اطلاق نص ہے ف - یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقا خواہ بیاہی ہو یا باکرہ ہو شامل ہے - ولانہ سبب النشوء فتثبت
بہ شبہۃ البعضیۃ - اور اسلیے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی ف - اور اسی سے
تحریم رضاعت ثبوت ہوتی ہے - واذا حلب لبن المراۃ بعد موتھا - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا - فاوجر الصبی
پس وہ بچہ کے منھ مین ٹپکایا گیا - تعلق بہ التحریم - تو تحریم رضاعت متعلق ہوگی - خلافا للشافعی - برخلاف قول شافعی کے - ہو
یقول الاصل فی ثبوت الحرمۃ انما ہو المراۃ - شافعی کہتے ہین کہ ثبوت حرمت مین اصل تو عورت ہے ف - یعنی پہلے حرمت کا تعلق
عورت کے ساتھ ہوتا ہے - ثم یتعدی الی غیرھا بواسطتھا - پھر عورت کے واسطے سے یہ حرمت غیر کیطرف متعدی ہوتی ہے ف - یعنی
بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے - وبالموت لم تبق محلا لھا - اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہین رہی ف - تو حرمت
اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی - ولہذا لا یوجب وطیھا حرمۃ المصاہرۃ - اور اسی جہت سے
کہ مردہ عورت محل حرمت نہین رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہین ہوتی ہے ف - حتی کہ اگر مردہ عورت سے
وطی کی تو جائز ہے اسکی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کرلے - ہر چند کہ زنا انکے نزدیک موجب مصاہرہ نہین ہوتا - ولنا ان السبب ہو شبہۃ

الجزئیۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب حرمت تو جزو ہو جانے کا شبہ ہے - وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات - اور یہ بات
دودھ میں موجود ہے بوجہ اسکے کہ وہ دودھ میں گوشت جمانے وہڈی اُگانے کے معنی موجود ہیں ف - اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
وہو قائم باللبن - اور یہی معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں ف - رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال قاصر ہے -
وہذہ الحرمۃ تظہر فی حق المیتۃ دفنا وتیمیما - اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں از راہ دفن کرنے اور تیمم کرانے کے ظاہر ہوگی
ف - یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے
کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منھ میں ٹپکایا گیا اسکا شوہر موجود ہے
اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدون غسل کے اسکو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کراوے اور
دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی - الہدایہ وغیرہ - الحاصل رضاعت کی جزئیت تو گوشت وہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف
حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے - اما الجزئیۃ فی الوطی لکونہ ملاقیا لمحل الحرث - اور وطی میں
جزو ہونا اس وجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے - وقد زال بالموت - اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا ف
تو مردہ کے وطی سے جزئیت نہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہوئی - فافترقا - پس رضاعت ووطی میں فرق ظاہر ہو گیا ف - پھر یہ سب
اس وقت کہ منھ یا ناک کی طرف دودھ پہونچا - واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے
حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے - وعن محمد - اور امام محمد سے ف - نوادر میں روایت ہے کہ انہ
یثبت بہ الحرمۃ کما یفسد بہ الصوم - ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ف - توضیح یہ کہ
صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جوف میں پہونچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہونچنا معتبر ہوا پس
دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی - لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت وصوم میں فرق
ہے - وجہ الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء - اور ظاہر الروایۃ پر فرق
کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے ف - حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے - فاما
المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان - رہا رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاور کے معنی ہیں اور حقنہ
کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں - لان المغذی وصولہ من الاعلی - کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچنا اوپر سے
ہوا کرتا ہے ف - منھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے - حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد
بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے - م - حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جائفہ
یا آمہ میں پہونچانا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے - ہ ش د - جائفہ وہ زخم کہ توڑکر جوف دماغ تک پہونچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کری
ہڈی تک رہا - اور یہ باب جرح میں آویگا انشاء اللہ تعالے - م - واذا نزل للرجل لبن - اور اگر کسی مرد کے دودھ اُترآیا ف -
یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا - فارضع صبیا - پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا - لم یتعلق بہ التحریم - تو اسکی وجہ سے
تحریم متعلق نہوگی ف - اور اسپر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے - ع - لانہ لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق بہ النشو والنمو - کیونکہ
درحقیقت وہ دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا - وہذا لان اللبن انما یتصور ممن یتصور منہ
الولادۃ - اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے ف - یعنی عورت
سے اگرچہ کنواری ہو - پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم ہے - واذا شرب صبیان من لبن شاۃ لم یتعلق بہ التحریم
اور اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا ولڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف - اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں
مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص الکبیر کے زمانہ میں جو امام شافعی رح کے ہم عمر ہیں یعنی سنہ ھ ہجری میں

پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتوی دینا شروع کیا تھا اور باوجود مخالفت شیخ ابوحفص کے نہ مانا
لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخارا سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمیں عصبیت کو دخل ہو واللہ سبحانہ تعالے
اعلم م۔ بالجملہ خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی ماں نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لانہ لاجزئیۃ بین الآدمی والبہائم۔ کیونکہ
آدمی و جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں۔ والحرمۃ باعتبارہا۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیت ہے۔ واذا تزوج الرجل صغیرۃ
وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارضعت
الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا ف۔ حالانکہ وہ دو برس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے
شوہر پر حرام ہو جاوینگی۔ لانہ یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلک حرام کالجمع بینہما نسبا۔ کیونکہ شوہر ان دونوں
دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے ف۔ اور اگر
کبیرہ کو طلاق بائن دیدی پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح
ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپر دائمی
حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی
نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جبتک کہ ماں کے ساتھ دخول نہو جاوے۔ م م د۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا۔
پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ خواہ اسنے یہ حرکت عمدا کی ہو یا
نہیں ع۔ لان الفرقۃ جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کیطرف سے آئی قبل اسکے کہ اسکے ساتھ دخول
واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا مہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان
الفرقۃ وقعت لا من جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا وقوع اسکی جہت سے نہیں ہوا ف۔ اور یہ وہم نہو کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اسکا
فعل ہے۔ والارتضاع وان کان فعلا منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے
لیکن اسکا فعل اسکا حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتلت مورثہا۔ جیسے وہ اپنے مورث
کو قتل کر ڈالے ف۔ تو میراث سے محروم نہو گی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اونچے پر سوتی تھی وہاں
سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہو تا بمنزلہ قتل عمد ہے یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی
ماں وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاویگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمداً فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ ویرجع
بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت تعمدت الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس
لیگا ف۔ یوں ہی اجنبی متعمد سے واپس لیگا۔ اور تعمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جانکر
میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلاوے درحالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں
وان لم تتعمد فلا شیء علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے قصد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ
اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جورو ہے ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح نجانتی ہو یا رضاعت کو مفسد نجا
جانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا۔ اور تعمد نہونے
میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ فتح۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے (نوادر
میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یعنی خواہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح
ظاہر الروایۃ۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ لانہا وان اکدت ما کان علی شرف السقوط وہو نصف المہر وذلک
یجری مجری الاتلاف لکنہا مسببۃ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو موکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور

وہ نصف مہر ہی اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہی لیکن وہ اس فعل میں سبب ہی ف فاعل نہیں ہی اور سبب و فاعل
مین اسطرح فرق ہی کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہی تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہی اور جسنے غلام کی بیڑیان کھولدین وہ سبب
ہی اور جسنے مثلاً غلام کو قتل کرڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہی تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہی
لیکن دونون مین فرق ظاہر ہی تو کبیرہ عورت بھی یہان مسببہ ہی - **الا ان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما
ثبت ذلک باتفاق الحال** - یا تو اسوجہ سے مسببہ ٹھہراؤ کہ دودھ پلا دینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہی اور فساد
نکاح ہوجانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ف حتی کہ اگر کبیرہ اسکے نکاح مین نہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح
کچھ بھی فاسد نہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہین کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعلہ نہین ٹھہر سکتی بلکہ
اتفاقاً اسکے فعل کے سبب سے ایسا ہوگیا تو وہ مسببہ ٹھہری - **اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المہر** - یا اس جہت سے
مسببہ ٹھہراؤ کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہوجانے کا سبب نہین ہی ف حتی کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہین کہ مال لازم آوے - **بل ہو سبب لسقوطہ** - بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط
ہوجانے کا سبب ہی ف تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہوئی جو تاوان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہوگیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہین کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہوجاوے - بہرحال اسمین تو
شک نہین کہ وہ فاعل نہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہی تو معلوم ہوا کہ دونون جہت سے جسطرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہی کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہین ہی بلکہ صرف سببیہ ہی تو وہ مسببہ ٹھہری - اگر کہو کہ جب اسکے فعل سے سقوط مہر رہا تو نصف مہر کیون
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہی - **الا ان نصف المہر یجب بطریق المتعۃ علی ما عرف لکن من
شرط ابطال النکاح** - لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہی چنانچہ سابق مین معلوم ہوچکا ہان نکاح باطل ہونا اسکے واجب
ہونیکی شرط ہی ف یعنی نصف مہر تو بطور متعہ کے بحکم النص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہین ہوا ہان واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہوتا ہی
تو کبیرہ صرف مسببہ ہوئی - پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب مین فرق یہ ہی کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہی خواہ عمداً کرے
یا بغیر عمد اور سبب مین تعدی شرط ہی چنانچہ اصول مین محقق ہوا - **واذا کانت مسببۃ یشترط فیہ التعدی** - اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو اسمین عمداً بیجا کام کرنا شرط ہوگا ف یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہی کہ اسنے بیجا تعدی کی ہو
کحفر البئر - جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ مین ہی ف کہ جسنے گڑھا یا کنوان کھودا اور اسمین کوئی گر کر مرا تو اسکا سبب وہی
جسنے کھودا لیکن دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملکی زمین مین کھودا تو اسنے کوئی تعدی بیجا نہین کی پس ضامن نہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب مین تعدی شرط ہی تو کبیرہ مسببہ کی ضامنہ ہونے مین بھی اسکی تعدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لیگا ورنہ نہین - **ثم انما تکون متعدیۃ اذا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع
الفساد** - پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی جبھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے مین اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو ف لہذا جبکہ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہی کبیرہ مفسدہ سے
واپس لے - **اما اذا لم تعلم بالنکاح** - رہا جب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا ف کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہی
**او علمت بالنکاح ولکنہا قصدت دفع الجوع والہلاک عن الصغیرۃ دون الافساد لا تکون متعدیۃ لانہا مامورۃ
بذلک** - یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے مین اسنے صغیرہ کی بھوک و ہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا
تو وہ متعدیہ نہوگی کیونکہ اسکو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہی ف حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کرکے نہ پلا دے حتی کہ مرجاوے تو بمنزلہ

قاتلہ کے گنہگار ہے تو ایسی حالت میں جب متعدیہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ **ولو علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا یکون متعدیۃ ایضا**۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانتا تو بھی متعدیہ نہ ہوگی ف۔ اگر کہا جاوے کہ دار الاسلام میں حکم نہ جاننا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ ہمنے اسکو اعتبار نہیں کیا **وہذا لان اعتبار الجہل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم**۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے قصد فساد کے ہے نہ واسطے دفع کرنے حکم کے ف۔ یعنی فساد کا قصد جبھی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہوجانا معلوم ہو تو جب فساد کا علم ہی نہو تو فساد کا قصد بھی نہوگا تو ہمنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا نہ جانتی تھی تو ہمنے اسکا نہ جاننا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسپر سے ضمان دفع کریں تاکہ کہا جاوے کہ دار الاسلام میں اسکا نہ جاننا عذر نہیں ہے۔ اگر کہو کہ جب تم نے اسکا نہ جاننا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن ہمنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اسکے لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الغایۃ وغیرہ ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جورو کو دودھ پلا دیا تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دیکر مرضعہ سے بشرط التعمد فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جوروؤں کو ایسی دو عورتوں نے جنکا دودھ ایک ہی مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہوگئیں اور شوہر دونوں مرضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا اگرچہ دونوں نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو۔ ف۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنونہ ہو۔ ق۔ یا معتوہہ ہو۔ المحیط۔ یا اکراہاً مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سوتے میں دودھ پی لیا۔ السراج۔ تو ان صورتوں میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس نہیں لے سکتا۔ الاقضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی ماں یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائنہ ہوگئیں۔ المحیط۔ لیکن شوہر جس ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعمد کیا ہو۔ م۔ اور اگر کبیرہ کی پھوپھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بائنہ نہوگی۔ المحیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمداً فساد کیا ہو یہ صحیح ہے الفتاوی قاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کرے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا ظاہر ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں۔ البدائع۔ **ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات** اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درحالیکہ عورتیں تنہا ہوں۔ ف۔ اگرچہ دو چار عورتیں ملکر گواہی دیں جبتک انکے ساتھ کوئی مرد نہو۔ **وانما تثبت بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین**۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے ف۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں۔ المحیط۔ لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جدائی کردے۔ النہر۔ اور ظاہر ہے کہ اسمیں عورت کا دعوی شرط نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے۔ پھر مصنف رح نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف گواہی کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثابت ہو تو یہی صورت ہے کہ کمتر دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل ہوں پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضروری ہیں ع۔ **وقال مالک تثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ**۔ اور امام مالک (نہیں بلکہ شافعی واحمد) نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہوجائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ **لان الحرمۃ حق من حقوق الشرع فیثبت بخبر الواحد**۔ کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہوجائیگا **کمن اشتری لحما** جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا۔ **فاخبرہ واحد انہ ذبیحۃ المجوسی**۔ پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا گلا کاٹا ہوا ہے ف۔ تو اس عادل کے کہنے پر مسلمان اسکو نہیں کھا سکتا ہے اور حرمت ثبوت ہوجائیگی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر عورت کا حرام

ہوتا ثبوت ہو جائیگا اس سے وطی نہیں کر سکتا - یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے - اور حجت انکی حدیث ابو سروعہ جنکا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحیی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تو تم دونوں کو دودھ پلایا ہے - کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں نے فلانہ بنت فلان سے تزوج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترمذی) پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے منھ پھیر لیا پس میں نے ادھر آکر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہے) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کردے ت) رواہ البخاری ومسلم - پس دلیل ہے کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے - جواب یہ کہ حدیث ہرگز دلالت نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کردی مگر بطریق تنزہ و تورع کے اسواسطے کہ اول ابو سروعہ نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منھ موڑ لیا - پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے - اسکو چھوڑ دے - کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھکر اعراض کرتے - ہرگز نہیں تو پھر بھلا یہاں تو ابو سروعہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ مذکور ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض یہی تھا کہ مت پوچھے کیونکہ ابو سروعہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکماً کچھ ثبوت نہیں ہوا - غیر ازینکہ ایسے موقع پر تورع و تنزہ یہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے م - وت - ولنا ان ثبوت الحرمۃ لایقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح - اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت ہونا تو باب نکاح میں ملک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا ف - پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جائیگی پس حرمت فرج تو حق شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبد ہے تو یہ دونوں جمع ہیں اور اسطرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتے ہی ملک بعینہ زائل ہو جاتی ہے - و ابطال الملک لایثبت الا بشہادۃ رجلین او رجل و امرأتین - اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے ف - جبکہ یہ سب عادل ہوں - لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ نصاب گواہی کا شرط ہے - بخلاف اللحم - برخلاف گوشت کے ف - کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں ہے جیسے کسی کی ملک میں سنکھیا ہو جسکو فروخت کرسکتا ہے یا چوہے مارنے میں کام آوے - م لان حرمۃ التناول ینفک عن زوال الملک - کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے ف - یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو تناول کرنا حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہوا تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی - تاکہ دو گواہ کی ضرورت ہوتی - فاعتبر امرا دینیا - تو وہ محض امر دینی ٹھہرا ف - پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا تو ایک پر دوسرے کا قیاس باطل ہے - واللہ تعالی اعلم - م - جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہیں اور مدخولہ کو مہر مسمی و مہر المثل میں سے کم ملیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل گذرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے کی گنجایش نہیں رہی قاضیخان - اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دل میں پڑگیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزہ و تورع اولی ہے کہ عورت کو جدا کردے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے المحیط - اور اگر دونوں نے مرضعہ کی خبر کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں - اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہوں تو بھی فساد نہیں التہذیب - م - اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا مانند اسکے اور اسی پر اڑا رہا تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں - اور اگر قبل نکاح اصرار کیے تو تزوج نہیں کرسکتا حتی کہ تزوج کرے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزوج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو تزوج بہرحال جائز ہے مشائخ نے کہا کہ یہی عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتوی دیا جاوے المحیط والبحر وغیرہما - اگر کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے المحیط - اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عمر محتمل ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکے تو کرر پوچھا جاوے اگر

کہے کہ ہاں بھی ہی تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں - اور اگر غیر محتمل ہو تو بھی باطل ہی الخ المدیہ - گواہوں عادل نے
عورت کے سامنے اسکے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ
رہنے کی گنجائش نہیں لیکن شوہر چھوڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے - یہاں دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور
کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح الوہبانیہ - و - یہی اصح ہی - م - درمختار میں کہا کہ دو عورتون کی رضاعت کی
گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا - میں کہتا ہون کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہی تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی
ہو - م - مرد نے جورو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہی - م و د -

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہی - اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ لغت میں طلاق یعنی بیڑی کھولنا لہذا عورت
کو اطلاق کرنا یہ کنایہ طلاق ہی اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے
درحالیکہ یہ دور کرنا خاص الفاظ سے ہو - مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ - ا ل ق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق
یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہی خواہ کنایہ مثلاً اطلاق یا ہجے کر کے تو ط ا ل ق ہی یا ان دونون کے سوا سے جیسے شوہر نے اسلام لانے
سے انکار کیا یا عنین تھا یا دونون نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونون میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی یہ جیسے
الفاظ کنایہ جو آوینگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہی تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح
کو لینا فسخ عقد کو بھی شامل ہی حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا
لیکن طلاق خود بخود مذکور ہی - سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی کی ضرورت ہی مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالے
نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کر دیا - شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہون کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہی - اور زوجہ
چاہیے کہ منکوحہ یا ایسی عدت میں کہ لائق طلاق ہی - محیط میں کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت میں ہو اسپر تین طلاقون سے جو باقی ہیں
واقع ہو سکتی ہی اور جو وطی کی عدت میں ہو اسپر نہیں پڑتی - اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہی - صفت طلاق یہ کہ گو مباح ہی مگر اللہ تعالے
کے نزدیک سب مباحات میں سے زیادہ مبغوض ہی - چنانچہ حدیث ہی کہ اللہ تعالے کے نزدیک طلاق سب مباحات سے زیادہ مبغوض
مباح ہی - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ - ۱۲ - سے یہی معلوم ہوا کہ مباح ہی اور قال تعالے لا جناح علیکم ان طلقتم النساء الآیۃ تو گناہ نہیں
اور آنحضرت صلعم نے حفصہ رض کو طلاق دیکر بحکم الٰہی رجعت کر لی - اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہی تو وہ محمول ہی کہ بغیر ضرورت ہو بدلیل
حدیث کہ جس عورت نے بغیر تشدد کے مرد سے خلع لیا اسپر اللہ تعالی و ملائکہ و تمام لوگون کی لعنت ہی - مف - اور مذہب یہ کہ طلاق دینا
مباح ہی الاکمل - اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہی اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہوا ور یہی
اصح ہی - مف - بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ یعنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں ممنوع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت موذی یا
بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہی - النہایۃ - میں کہتا ہون کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بضرورت تو وہ اصل پر باقی
ہی صرف ضرورت مستثنی ہی پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بوڑھی یا بدشکل ہو لینے سے ہی تو اسمین اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہی کہ
اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخصلت ہوتی ہی تو مستحب ہی فی الحاصل جس صورت کو استثنا کیا ہی اسمین اباحت و استحباب
ہی ورنہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہی - و اللہ تعالی اعلم - م - حدیث ثوبان رض سے ثابت ہی کہ نکاح توڑنے والیان خلع لینے والیان پوری منافقات ہیں اور
اور ایک روایت میں ہی کہ جس عورت نے بغیر فی الخیر یعنی بلا ضرورت خلع لیا اسپر جنت کی خوشبو حرام ہی - رواہا الترمذی - اور صحیح حدیث میں ہی
کہ ایک صحابی کی جورو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلان شوہر کے دین و خلق پر کچھ تعریض نہیں کرتی ہون لیکن مجھے

دل سے الفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دیں چنانچہ خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح ہے ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اسنے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنی ہے اور معنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح پر بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ ع۔ د طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے فلہذا فی المبسوط۔ ع۔ امام مصنف رح نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثۃ اوجہ حسن واحسن وبدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن وسوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ واحدۃ فی طہر لم یجامعہا فیہ ویترکہا حتی تنقضی عدتہا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جسمیں جماع نہیں کیا اور عورت کو چھوڑے یہان تک کہ اسکی عدت گزر جاوے۔ ف۔ پس اسمیں ملحوظ چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ مدخولہ ہو ورنہ نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع نکیا ہو لیکن حیض کے سوائے غیرہ دار کے۔ سوم طلاق ایک رجعی دے۔ چہارم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جاویگی۔ ایسا کرنے میں اگر یہ دونوں پھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار رہا اور اسکی توضیح یہ ہے کہ آزاد منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نجاوے پس اگر تین طلاق دیدیں تو فرض ہوگا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دیں تو انکی نکاح کر لے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کر لے اور اگر عدت گزری تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کر لے مگر ہر صورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دیں تو عورت بدون حلالہ کے اسکے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہانتک کہ عدد کم ہو اور جماع سے حمل کا شبہہ نہو وہی احسن و بہتر ہو۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یستحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدۃ حتی تنقضی العدۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نکریں یہانتک کہ عدت گزر جاوے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ وان ہذا افضل عندہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طہر واحدۃ۔ اور یہ بات کہ انکے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اسکے کہ مرد تین طلاق اسطرح دیوے کہ ہر طہر پر ایک دیوے۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی تابعی یہ استحباب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے ولانہ ابعد من الندامۃ۔ اور اسلیے کہ یہ طلاق ندامت سے بہت دور ہے۔ ف۔ پس اگر مرد نادم ہوا تو کچھ پروا نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کر لے۔ واقل ضررا بالمرأۃ۔ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے۔ ف۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منھ دیکھنا نہیں پڑیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑیگی جبکہ مرد نادم ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکراہۃ۔ اور اسمیں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ ف۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معلوم ہوا کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔ والحسن ہو طلاق السنۃ وہو ان یطلق المدخول بہا ثلثا فی ثلثۃ اطہار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

سنت ہے اور وہ یہ کہ مدخولہ عورت کو تین طلاق تین طہرین میں دے ف کسی طہر میں یا اسکے قبل حیض میں وطی یا طلاق نہو۔ اور حاملہ
نہو تو تین ماہ میں۔ اور معنی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہے پس طلاق تو فعل مباح ہے اور جب اسکے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہوا اور وہ اسکو
روک کر شریعت کے طریقہ پر قائم رہے تو ثواب ہوگا جبکہ نیت ہو کما افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
جیساکہ شرح قاضی وغیرہ میں زعم کیا پس اعلی طریقہ سنت تو اول مذکور ہے اور یہ بھی طریقہ سنت ہے۔ وقال مالک انہ
بدعة ولا یباح الا واحدة۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے اور نہیں مباح مگر ایک طلاق۔ لان الاصل فی الطلاق
ہو الحظر۔ کیونکہ اصل طلاق میں منع ہے۔ والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة۔ اور مباح ہونا بوجہ چھٹکارے
کی ضرورت کے ہے اور وہ ایک طلاق سے دفع ہوگئی ف تو زیادہ ممنوع ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ
عنہما۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ میں ہے ف وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ
عنہ نے اپنی جورو کو حیض میں طلاق دی پھر آیندہ دو قرء میں دو طلاق دینی چاہین۔ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی تو
فرمایا کہ اے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالے نے حکم نہیں دیا ہے تو سنت کو چوک گیا۔ ان السنة ان تستقبل الطہر
استقبالا۔ سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے۔ فتطلقہا لکل قرء تطلیقة۔ پس ہر ایک طہر پر عورت کو ایک طلاق دے ف
پھر مجھے حکم دیا تو میں نے عورت سے رجعت کر لی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طاہر ہو تو اسوقت چاہے طلاق دے اور چاہے رکھ
میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ بھلا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دیدین تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ اب بھی میں عورت سے
رجوع کر لوں تو فرمایا کہ نہیں وہ تو تجھ سے بائنہ ہوگئی اور گناہ ہوگیا۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اسکی اسناد میں سب راوی
ثقہ ہیں سوائے عطاء الخراسانی رح کے تو ابن حبان نے کہا کہ عطاء خراسانی مرد صالح صدوق ہے صرف حافظہ کی خرابی سے
اسکو وہم بہت ہوتا ہے اور اصل حدیث صحیحین میں مختصر ہے۔ اور نسائی رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ طلاق السنة یہ کہ
عورت کو ایک طلاق دے درحالیکہ وہ طاہر ہو بغیر جماع ہو پھر جب اسکو حیض ہوکر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک
حیض تک عدت گذار دے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی۔ میں کہتا ہون کہ
فوائد حدیث میں سے ایک یہ کہ عدت کا شمار حیض سے ہے نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یکبارگی تین طلاق واقع ہوتی ہین سیوم
یہ حدیث حسن بصری نے ابن عمر رض سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہے م۔ ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة وہو
الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبة وہو الطہر فالحاجة کالمتکررة نظرا الی دلیلہا۔ اور اس دلیل سے کہ
حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ کہ طلاق پر اقدام کیا ایسے زمانہ میں جسمین رغبت نئے سر سے پیدا ہوتی ہے
وہ زمانہ طہر ہے تو دلیل حاجت دیکھکر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہے ف تو باوجود نئی رغبت کے جب طلاق پر اقدام
کیا تو حاجت طلاق کی مکرر ثابت ہوئی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیساکہ تمنے زعم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں
بدعی ایک طلاق دے تو اصح قول پر رجعت کرنا واجب ہے۔ م ف ت۔ ثم قیل الاولی ان یوخر الایقاع الی آخر الطہر
احترازا عن تطویل العدة۔ پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا (ابتداء میں) آخر طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت کو طول
دینے سے بچاؤ ہوجاوے ف کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت عدت ہوگی اگرچہ عدت کا شمار
حیض سے ہو اور اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی۔ والاظہر ان یطلقہا کما طہرت۔ اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک
ہو اسکو طلاق دیدے ف تاخیر نکرے۔ لانہ لو اخر ربما یجامعہا ومن قصدہ التطلیق فیبتلی بالایقاع عقیب الوقاع
کیونکہ اگر اسنے تاخیر کی تو بسا اوقات یہ ہوگا کہ عورت سے مجامعت کرے حالانکہ قصد اسکا طلاق دینے کا ہے تو جماع کے بعد طلاق دینے
میں مبتلا ہوجائیگا ف کیونکہ طلاق دینے کی تو ضرورت پیش ہے۔ وطلاق البدعة۔ اور قسم سوم طلاق بدعت ف وہ ہے کہ طلا

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہو خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں از انجملہ ان یطلقہا ثلثا بکلمۃ واحدۃ۔ عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے ف۔ مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دیں یا تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ او ثلثا فی طہر واحد۔ یا ایک طہر میں تین طلاق دے ف۔ ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں۔ اگرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق دیکے حالانکہ رجعت نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جماع نہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیرہ قولہ پر ایک کے سوا نہیں پڑتی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکان عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال الشافعی کل طلاق مباح لانہ تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم والمشروعیۃ لا تجامع الحظر۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہے اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ف۔ یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل یعنی مشروع نہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالۃ الحیض۔ برخلاف حالت حیض میں طلاق کے ف۔ جسکو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدۃ علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ ہے نہ طلاق ف۔ کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہونے سے عدت بڑھ جاتی ہے پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام ہے نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق ہو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں ف۔ لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے۔ والاباحۃ للحاجۃ الی الخلاص۔ اور مباح کیا جاتا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے ف۔ تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل یہ ہے کہ ایسے طہر میں جو وطی سے خالی ہو طلاق دی۔ ولا حاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاطہار ثابتۃ نظرا الی دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہے ف۔ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو ایک مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجۃ فی نفسہا باقیۃ۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے ف۔ کیونکہ ہنوز جدائی نہیں ہوئی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے ف۔ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کرنا ممکن ہے تو تصحیح مقام یہ ہے کہ شافعی رح کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہیں در اصل طلاق امر ممنوع ہے چنانچہ نصوص حدیث سابق میں گزریں علاوہ بریں طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابو بکر الصدیق و صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاف مصلحت سمجھکر نادم ہو تو رجعت کر لے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ بریں عورت بدزبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت ابھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں محل طلاق ہے [illegible] عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جورو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے [illegible] ثلاث ہے کما فی الصحیحین یوں ہی رفا

قرظی کی جورو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہوگئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ اور یوں ہی فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقین بھیجدین۔ کما فی الصحیح ایضاً اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو مذہب مالک متفق ہوا رہا امام شافعی رح کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایکبارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذموم کہتے ہو۔ اسکا جواب یہ ہی کہ ان احادیث مین یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقین ایکبارگی تھین کیونکہ مطلقہ ثلاث سے یہ غرض کہ سنت طور پر اسکو ہر طہر پر ایک طلاق ہی اور حدیث فاطمہ بنت قیس مین جو آیا کہ تین طلاق بھیجدین وہ بظاہر مشتبہ ہی لیکن اسمین بھی مراد یہی ہی کیونکہ صحیح مسلم مین ہی کہ ابوعمرو بن حفص نکلکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن کو گیا اور وہان سے اپنی جورو فاطمہ بنت قیس کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اُسکے طلقات مین سے باقی رہگئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابوعمرو بن حفص نے طلاقین دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہی۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایکبارگی دینے مین مطلقہ ہوجاتی ہی تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیون ہوگا جواب دیا۔ والمشروعیۃ فی ذاتہ من حیث انہ ازالۃ الرق۔ اور مشروع ہونا (طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ رقیت کا ازالہ ہی ف۔ عورت کے پاؤن کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہی تو ایسی طلاق اپنی ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہی۔ لاتنافی الحظر لمعنی فی غیرہ۔ یہ نہین منافی ہی اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی ذات سے باہر ہون۔ وہو ما ذکرناہ۔ اور یہ معنی وہ ہین جو ہم نے اوپر ذکر کیے ف یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت زائل ہوتی ہی۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہین ہی۔ خلاصہ یہ کہ ایکبارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف ہی امر ممنوع کا بغیر ضرورت ارتکاب ہی فعل ممنوع ہی لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوگا کہ قطعی جدائی ہوجائیگی۔ اسکے نظائر شرع وغیر شرع مین بہت موجود ہین جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہی اور غصب کی زمین پر نماز مکروہ مگر ادا ہی اور وہان آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اسمین پھل آوینگے یونہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن دیدی تو مطلقہ ہوجائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ مین مصرح ہی م۔ وکذا ایقاع الثنتین فی الطہر الواحد بدعۃ لما قلنا۔ اور یونہی ایک طہر مین دو طلاق دینا بدعت ہی بوجہ مذکورۂ بالا ف کہ اس طہر مین ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہین ہی۔ واختلفت الروایۃ فی الواحدۃ البائنۃ۔ اور رہا ایک طلاق بصفت بائنہ دینے مین اختلاف الروایۃ ہی ف ایک روایت مین مکروہ اور دوسری مین نہین۔ قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لاحاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البینونۃ۔ امام محمد نے اصل مین کہا کہ اسنے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے مین (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہین اور وہ صفت بائنہ ہی ف یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہین صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مبسوط یعنی کافی حاکم الشہید ہی اور وہ ظاہر الروایۃ ہی۔ ع ف۔ وفی روایۃ الزیادات انہ لایکرہ للحاجۃ الی الخلاص ناجزا۔ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادات ع) کی روایت مین ہی کہ وہ مکروہ نہین کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہی ف یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہین جاہیئے کہ بالکل لہذا بائنہ سے انقطاع کامل ہی۔ والسنۃ فی الطلاق من وجہین۔ اور طلاق مین سنت دو طریقہ سے ہی سنۃ فی الوقت ایک وقت مین سنت۔ وسنۃ فی العدد۔ اور ایک عدد مین سنت ف۔ اور عورتین بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ فالسنۃ فی العدد یستوی فیہا المدخول بہا وغیر المدخول بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق مین تو عورت مدخولہ وغیر مدخولہ دونون برابر ہین۔ وقد ذکرناہا۔ اور ہم اسکو ذکر کرچکے ف اسطرح کہ ایک طہر مین ایک ہی طلاق ہو نہ زیادہ خواہ کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہی کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے مین معصیت ہو تو مدخولہ مین بدرجہ اولیٰ عاصی ہوگا۔ ہان یہ فرق البتہ ہی کہ مدخولہ کو عدت مین پیچھے دو طہرون مین باقی دو طلاقین دے سکتا ہی اور غیر مدخولہ مین نہین کیونکہ اسکے لیے عدت نہین ہی۔ م۔ والسنۃ

والسنة فی الوقت تثبت فی المدخول بہا خاصة - اور وقت کی سنت تو صرف عورت مدخولہ کی صورت میں ثابت ہوگی - وہو ان
یطلقہا فی طہر لم یجامعہا فیہ - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جسمین اس سے جماع نکیا ہو ف - اور
غیر مدخولہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اسکا وقت سنت ہے - لان المراعی دلیل الحاجة - کیونکہ (طلاق
حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے ف - جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے - وہو الاقدام
علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبة - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ اسوقت رغبت نئی
پیدا ہوتی ہے - وہو الطہر الخالی عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہے - اما زمان الحیض فزمان النفرة - اور
رہا حیض کا زمانہ تو وہ وطی سے نفرت کا وقت ہے ف - اسوقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اسکو طلاق
کی حاجت ہے - جیسے اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں - وبالجماع مرة
فی الطہر تفتر الرغبة - اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے ف - تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر
آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصالح کی خرابی سے اسکو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو اسکا
ختم یعنی طلاق امر فساد ہے پس جائز نہیں سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہیں ہوتی
کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہونے سے عورت کو رکھنا گران ہوتا ہے تو وہ طلاق دیدیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے
تو جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا مباح ہوگا پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کرکے آسودہ ہوگیا
تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس پورا مباح نہیں ہوگا ہاں اگر حیض
سے پاک ہوئی اور اسنے کوئی مرتبہ جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا
کہ ان دونوں میں منافرت ہے اور اسکی ضرورت ہے کہ دونوں میں جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصالح پورے نہونگی تو شرع نے ایسی حالت
میں طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخولہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اسمین جماع نکیا ہو - م - وغیر المدخول
بہا یطلقہا فی حالة الطہر والحیض - اور جو عورت مدخولہ نہیں اسکو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے ف - کیونکہ اسکے ساتھ
کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اسکی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے
اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہیں
جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافا لزفرح و ہو یقیسہا علی المدخول بہا - برخلاف قول زفرح کے - اور
زفرح غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں ف - تو جیسے مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے - اسی طرح غیر مدخولہ
میں بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرغبة فی غیر المدخول بہا صادقة لا تقل بالحیض مالم یحصل مقصودہ منہا - اور ہماری
حجت یہ کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہوگی جبتک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل
ہو جاوے ف - باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہوگیا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخولہ
میں یہ بات نہیں - وفی المدخول بہا تتجدد بالطہر - اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے ف
پھر اگر جماع کرکے طلاق چاہی تو دلیل مٹ گئی اسواسطے کہ شاید آسودہ ہو گیا اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل
ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ یہ تعلیل تو بہت معقول ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں کیونکہ ابن عمر
رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخولہ کی نہیں ہے - جواب یہ کہ نہیں بلکہ حدیث مذکور میں آخر میں مذکور ہے فتلک
العدة التی امر اللہ تعالے ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جسکا اللہ تعالی نے حکم دیا کہ اسوقت پر عورتیں میں طلاق
دیجاوین - یہ صریح ہے کہ عدت مذکورہ ان عورتوں کے لیے ہے جنکے واسطے عدت ہو اور وہ صرف مدخولہ عورتین ہین کیونکہ غیر مدخولہ

کے واسطے بالاجماع کچھ عدت نہیں ہے۔م- قال واذا کانت المرأة لاتحیض - قدوری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں
ہوتا ہے- من صغر- خواہ بوجہ صغیرہ ہونے کے ف امام سرخسی نے کہا کہ قابل حمل بھی نہو مفت - او کبر - یا بوجہ بڑھاپے کے ف
اور ظاہر ہے کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ طہر و حیض کے نہیں ہوسکتا- فاراد ان یطلقها ثلثا للسنة- پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنت
وقت پر تین طلاق دے- طلقها واحدة- تو اسکو ایک طلاق دے ف جسوقت ارادہ کیا پھر شمار رکھے- فاذا مضی شهر طلقها
اخری- پھر جب ایک مہینہ گذر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیدے ف- یوں ہی پھر جب مہینہ گذرے تو تیسری طلاق دیدے
لان الشهر فی حقها قائم مقام الحیض- کیونکہ صغیرہ و کبیرہ آیسہ کے حق میں مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہے ف- حتی کہ
اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑ رکھے حتی کہ تین ماہ گذر جاویں تو وہ احسن الطلاق پر بائنہ ہو جائیگی- قال الله تعالی واللائی
یئسن من المحیض الی ان قال واللائی لم یحضن- یعنی اللہ تعالی نے نص قرآن میں حیض سے آیسہ عورتوں کی عدت اور
اسکے سوائے صغیرہ کی بھی عدت منصوص فرمائی ہے- اگر کہا جاوے کہ مہینے تو قائم مقام طہروں کے ہیں اور طہروں سے عدت قول شافعی رحمہ
حالانکہ تمہارے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائم مقام ہوتا تو دس دس روز ہوتے تو جواب یہ ہے کہ حیض اگرچہ دس روز میں
لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا- تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے- والاقامة فی الحیض خاصة- اور قائم کرنا خاص کر حیض
میں ہے ف- بدیں معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو جاتا ہے- تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا- حتی یقدر الاستبراء
فی حقها بالاشهر- حتی کہ صغیرہ و مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء بذریعہ مہینوں کے ہے ف- یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھیا خریدی
جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا مستحب اسکا استبراء چاہا یعنی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حمل سے پاک ہے- اور یہ پاکی بالاتفاق اسی طرح
معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے- اور جب صغیرہ یا بوڑھیا ہو تو مہینوں سے استبراء کرے- وہو بالحیض لا بالطهر- حالانکہ استبراء بذریعہ
حیض کے ہے نہ بذریعہ طہر کے ف- تو معلوم ہوا کہ مہینے قائم مقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بڑھیا کی عدت میں
مہینے قائم مقام حیضوں کے ہیں- ثم ان کان الطلاق فی اول الشهر- پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا ف- یعنی چاند رات کو
طلاق دی- یعتبر الشهور بالاهلة- تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہوگا ف- اسمیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق
کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے اعتبار ہوگا- ف- وان کان فی وسطه- اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں
ہوا- فبالایام فی حق التفریق- تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا ف- بلاخلاف یعنی کہ طلاق کے روز سے (۳۰)
دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے- وفی حق العدة- اور رہا عدت شمار کرنے کے حق میں ف-
اختلاف ہے- کذلک عند ابی حنیفة رح- امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف- یعنی کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار
کرکے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی- وعندهما یکمل الاول بالاخیر والمتوسطان بالاهلة- اور صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے
ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دونوں کا اعتبار چاندوں سے ہو ف- پس اگر فرض کرو کہ ۱۵- تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹- کا چاند
ہوا تو ۱۴- روز رہا اور درمیان میں دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۶- روز لیکر مہینہ ختم ہو بس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی
دونوں چاند اگرچہ ۲۹- کے ہو جاویں جائز ہے- وهی مسألة الاجارات- اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے ف- مثلاً تین ماہ کے لیے مکان
کرایہ لیا پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاند ہی کا اعتبار ہے خواہ ۳۰- کے ہوں یا ۲۹- کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو امام رحمہ کے
نزدیک (۹۰) دن سے اور صاحبین کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لیکر ۳۰- پورے کیے جاویں اور درمیانی دونوں مہینہ چاند سے لیے جاویں
فتح- کہا گیا کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین کے قول پر فتوی ہے اور اسمیں کلام فتح القدیر میں ہے- م- قال ویجوز ان یطلقها ولا یفصل
بین وطیها وطلاقها بزمان- قدوری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بوڑھیا بغیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی وطی و طلاق
میں کچھ زمانہ کا فصل نکرے ف- یہی ائمہ ثلثہ کا بھی قول ہے- محیط میں شمس الائمہ سے نقل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اسکو حمل رہ جاوے

تو وطی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ ت۔ وقال زفر رح یفصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
زفر رح نے کہا کہ وطی وطلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہے ف۔ تو گویا حیض سے استبراء اور حمل نہونا
معلوم کر کے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفتر الرغبۃ۔ اور اسلیے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی ف۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق بوجہ
ضرورت کے دیگی۔ وانما تتجدد بزمان وہو الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہے ف۔ تو بعد ماہ
کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جدا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم الحبل فیہا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صغیرہ و بوڑھیا میں حمل کا توہم نہیں ہوتا ف۔ تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہۃ فی
ذوات الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے ف۔ کہ شاید حاملہ
ہوگئی ہو۔ لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت
وضع حمل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ رہا یہ کہ وطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جاتا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن ایسی عورت میں اس نظر سے
فتور اور دوسری نظر سے فور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبۃ وان کانت تفتر من الوجہ الذی ذکر لکن
تکثر من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانہ
یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مئون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے وطی میں رغبت کرتا ہے جو حمل رکھنے والی نہو تا کہ بچہ کے بار خرچ سے بچا
رہے ف۔ تو اسنے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اسکو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبۃ فصار کزمان
الحبل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اسمیں رغبت تھی تو ایسا وقت ہوگیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے ف۔ کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ
رہ جانے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور
حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانہ لا یؤدی الی اشتباہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کو اشتباہ میں
نہیں ڈالتی ف۔ اور وطی کرنے سے اگر رغبت کم ہوگئی تو وقت و زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ وزمان الحبل زمان الرغبۃ فی الوطی
لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولدہ منہا فلا تقل الرغبۃ بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ وطی کچھ حمل
رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم نہوگی ف۔ تو طلاق دینا مباح ہونے کی
وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکر دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق
وقت سنت کے تین طلاقیں دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحدۃ۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دیسکتا
سوائے ایک کے ف۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ ت۔ لان الاصل فی الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے۔ وقد
ورد الشرع بالتفریق علی فصول العدۃ۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحامل
لیس من فصولہا فصار کالممتد طہرہا۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوگئی
جسکا طہر مدت دراز تک رہتا ہے ف۔ چنانچہ حاملہ کی عدت کبھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس
تک مدت ہے اور اگر فرض کرو کہ نویں مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی۔ ولہما ان الاباحۃ بعلۃ
الحاجۃ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے
ف۔ یعنی مہینہ گذرنے کے بعد اشتیاق و رغبت وطی ہوتی ہے پھر بھی اسنے وطی سے منہ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ اسمیں نفسانیت
کو دخل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس مباح ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الآیسۃ والصغیرۃ
جیسے آئسہ یعنی ناامید عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وہذا لانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ما علیہ الجبلۃ السلیمۃ۔ اور مہینہ کا

دلیل ہونا اسواسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا ہے بنابر اسکے ہے کہ جس جبلت پر سلیم الطبع مخلوق ہوئی ہیں **ف** پس اگر جبلی سلامتی موجود ہے تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی - **فیصلح علما و دلیلا** - تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے **ف** کہ رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت ہے پس مباح ہے - اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل پر مقدار رہے بخلاف ممتدة الطہر ہا - برخلاف ایسی عورت سے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے **ف** کہ اسکے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہیں - **لان العلم فی حقہا انما ہو بالطہر وہو مرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحبل** - کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیل تو فقط طہر ہے (جیسے دوسری طہر والیوں میں ہے) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا نہیں امید کیا جاتا **ف** لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کا اندازہ پر مقرر ہوئی - **واذا طلق الرجل امراتہ فی حالة الحیض وقع الطلاق** - اور جب مرد نے اپنی جورو کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی **ف** لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا - اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی اور ان کا مسئلہ صحیح کہ دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے - **لان النہی عنہ لمعنی فی غیرہ** - کیونکہ بحالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں **ف** یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جورو سے جسکو حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کما فی النہایة - پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی وجہ سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہے - **وہو ما ذکرنا** - اور یہی وہ جو ہم بیان کر چکے **ف** کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار نہ ہوگا - اور یہ معنی ذات طلاق سے علیحدہ ہیں - **فلا ینعدم مشروعیتہ** - تو طلاق کی مشروعیت باطل نہ ہوگی **ف** بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار ہوگا - **ویستحب لہ ان یراجعہا** - اور مرد کو مستحب ہے کہ عورت سے رجعت کر لے **ف** پھر جب پاک ہو جائے طلاق دے - اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کر لے - **لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعہا وقد طلقہا فی حالة الحیض** - کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جورو سے مراجعت کرے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تھی **ف** رواہ الائمة الستة فی الصحاح - **وہذا الحدیث یفید الوقوع والحث علی الرجعة** - اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق واقع ہو گئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا **ف** ورنہ رجعت کے کچھ معنے نہ ہوتے - اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے مشروع ہو اگر کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا مرتکب گنہگار ہوگا مگر وہ چیز مشروع رہیگی - **ثم الاستحباب قول بعض المشایخ** - پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہے - **والاصح انہ واجب عملا بحقیقة الامر ورفعا للمعصیة بالقدر الممکن برفع اثرہ ودفعا للضرر بتطویل العدة** - اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہے تاکہ حکم کے حقیقی معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کرکے جہانتک ممکن ہے گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے **ف** اور جبکہ نص ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے - یہی کافی میں مختار ہے - **قال** جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گئی مگر رجوع کرے - **فاذا طہرت وحاضت ثم طہرت فان شاء طلقہا وان شاء امسکہا** - پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر دوبارہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہے چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے رہنے دے **ف** خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اسمیں چاہے طلاق دے کیونکہ یہی تو زمانہ رجعت ہے اسلیے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہے جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا - **قال وہکذا ذکر فی الاصل** - امام مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یونہی امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے - **وذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی یلی الحیضة الاولی** - اور شیخ طحاوی رحمہ نے ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو اول حیض کے پیچھے آیا **ف** جس حیض میں طلاق دی تھی - **قال ابو الحسن الکرخی ما ذکر الطحاوی قول ابی حنیفة وما ذکر فی الاصل قولہما** - ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا ہے

امام ابو حنیفہ رح کا قول ہی اور جو مبسوط مین مذکور ہی وہ صاحبین کا قول ہی ف لیکن کرخی کا کلام خلاف الظاہر ہی کیونکہ مبسوط تو مذہب ابو حنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہی مگر جہان کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ مین کچھ اختلاف ذکر نہین کیا تو ظاہر یہ کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہی اسی واسطے کافی مین کہا کہ یہی امام رح سے ظاہر الروایۃ ہی یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہی اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نافع کی حدیث مین صریح منصوص ہی کما فی الصحیحین وغیرہما ف - **وجہ المذکور فی الاصل ان السنۃ ان لفصل بین کل طلاقین بحیضۃ والفاصل لبعض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا تتجزی فتتکامل** - جو روایت مبسوط مین مذکور ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان مین ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہان حیض کا کچھ حصہ فاصل پڑتا ہی تو اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہوگا تو وہ پورا لیا جائیگا ف علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن پورے کرکے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا - **واذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر الذی یلیہ زمان السنۃ** - اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا - **فامکن تطلیقہا علی وجہ السنۃ** - تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا ف تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کرکے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اسمین قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے - اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض مین طلاق دیکر رجعت کی اسکے بعد والے طہر مین چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا - **وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعۃ فصار کانہ لم یطلقہا فی الحیض** - دوسرے قول کی وجہ یہ ہی کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسنے حیض مین طلاق ہی نہین دی تھی - **فیسن تطلیقہا فی الطہر الذی یلیہ** - تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر مین اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا ف - اور حدیث مذکور کی ایک روایت مین بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل مین طلاق دے - رواہ مسلم و اصحاب السنن - یہ عام ہی کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہی لیکن روایت اول جسمین دوسرے حیض کے بعد طہر مین اختیار دیا ہی اصح و اقوی ہی - اگرچہ احتمال ہی کہ شاید اول روایت مین اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت مین جواز کا طریقہ ہو - فافہم واللہ تعالی اعلم - **ومن قال لامراتہ وہی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلثا للسنۃ ولا نیۃ لہ فہی طالق عند کل طہر تطلیقۃ** - اور اگر مرد نے اپنی جورو کو جو حیض والیون مین سے ہی اور اسکے ساتھ دخول بھی کرچکا ہی یون کہا کہ انت طالق ثلثا للسنۃ - یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالقہ ہی اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہین تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالقہ ہوگی ف حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاوین - **لان اللام فیہ للوقت** - کیونکہ للسنۃ کی لفظ مین لام بمعنی وقت ہی ف گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالقہ بسہ طلاق ہی - **ووقت السنۃ طہر لا جماع فیہ** اور وقت سنت وہ طہر ہی جسمین جماع نہوا ہو ف - اور مترجم نے بوجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اسپر تینون طلاق مجموعی نہ واقع ہون - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ لام بمعنی اختصاص ہی یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہی تو اسمین عدد اور وقت دونون آگئے تو اسے وقت طہر پر تینون یکبارگی نہین واقع ہو سکتے - **وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ او عند راس کل شہر واحدۃ فہو علی ما نوی** - اور اگر اسنے یہ نیت کی کہ تینون طلاقین اسی دم واقع ہون یا ہر مہینہ کے شروع پر ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہوگا ف پس اسی دم سب یا ہر ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی - **وقال زفر لا تصح نیۃ الجمع لانہ بدعۃ وہی ضد السنۃ** - اور زفر رح نے کہا کہ مجموعہ تینون طلاقین واقع ہونے کی نیت نہین صحیح ہی کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہی اور بدعت ضد سنت ہوتی ہی ف حالانکہ اسنے اپنے کلام مین للسنۃ کہا ہی مخفی نہین کہ ہر ماہ اگرچہ حالت حیض مین ہو تو بھی زفر رح کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے مین فرق ہی چنانچہ مصنف رح نے کہا - **ولنا انہ محتمل لفظہ** - اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہی ف

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ لانہ سنی وقوعا من حیث ان وقوعہ بالسنۃ۔ کیونکہ تینون
طلاقین ازراہ وقوع کے سنی طلاق ہین اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ لا ایقاعًا۔ ہان واقع کرنے مین سنی نہین ہے
فلم یتناولہ مطلق کلامہ۔ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہین۔ ف۔ یعنی جب بدون اسکے نیت کے اسنے کلام کیا تو ہمنے اسکو شامل
نہین لیا۔ وینتظمہ عند نیتہ۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا۔ ف۔ کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینون
طلاقین بالفعل واقع ہوں تو ہمنے جانا کہ للسنۃ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینون طلاقین جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ تینون
بالفعل واقع کردین تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہین لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت مین جسکو حیض آتا ہو۔ وان کانت
آئسۃ۔ اور اگر عورت مایوسہ ہو وقت حیض و فرزند سے مایوس ہوچکی بوجہ بڑھاپے کے۔ اوسن ذوات الاشہر۔ یا وہ عورت ایسی
عورتون مین سے ہو جنکی عدت مہینون سے ہوتی ہے ف۔ نہ حیض سے مراد صغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسلئے کہا کہ تو تین طلاق
سے للسنۃ طالقہ ہے۔ اور کچھ نیت نہین۔ وقعت الساعۃ واحدۃ۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ وبعد شہر اخری
وبعد شہر اخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا
دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق مین طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الاقراء
علی ما بینا۔ جیسے حیض والیون کے حق مین طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ف۔ اور ہم اسکو مکرر توضیح کرچکے۔ یہ اسوقت
کہ کچھ نیت نکی ہو۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینون اسی دم واقع ہون
تو ہمارے نزدیک واقع ہوجاوینگی۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے۔ ف۔ کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکے کلام سے
بن سکتی ہے اور زفرؒ کے نزدیک نہین واقع ہونگی چنانچہ گذرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ۔ بخلاف اسکے
اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالقہ للسنۃ ہے یعنی۔ ولم ینص علی الثلث۔ اور نصیص تین طلاق کی نہین کی۔ حیث لا تصح
نیۃ الجمع فیہ۔ تو اس کلام مین تینون طلاقون کے جمع کی نیت نہین صحیح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدر الشہید
اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے
اوجہ ہے سنو۔ لان نیۃ الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں
تینون طلاقون کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کا لام واسطے وقت کے لایا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔
ف۔ اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت تجھپر طلاق تین واقع ہین۔ ومن ضرورتہ تعمیم الواقع۔ اور وقت
کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے ف۔ پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایسا وقت پر ایک ہی
طلاق ہوئی۔ فاذا نوی الجمع بطل تعمیم الوقت۔ پھر جب اسنے تینون طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم
باطل ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوگئین تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہین رہا
حالانکہ کلام مین تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا تصح نیۃ الثلث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہین
صحیح ہوگی ف۔ یہان مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایکبارگی تین طلاقین آیا واقع ہوتی ہین یا نہین۔ پس بعض کے
نزدیک نہین واقع ہوتی ہین اور اسی پر بعض لوگون نے اسوقت عمل کیا اور حنفیون کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے
کہ صحیحین مین ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہین معلوم کہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت
ابو بکر صدیق اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقین ایک ٹھہرائی جاتی تھین۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ ہان اور صحیح مسلم
کی روایت مین ہے کہ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر الصدیق مین اور دو سال خلافت حضرت
عمرؓ مین تین طلاقین ایک ہوتی تھین پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگون نے ایسے امر مین جلدی کی جسمین انکی لیے مہلت تھی

کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انپر اسکو روان کرین پھر اسکو انپر روان کر دیا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگون نے یکبارگی تینون طلاقین
دینی شروع کین تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انپر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت مغلظہ تین طلاقون
سے بائنہ ہوگئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالقہ ہے تو یہ ایک طلاق ہے
محمد بن اسحٰق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس مین تین طلاقین دین پھر
اسپر نہایت محزون و غمگین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقین دین کہا کہ عورت کو مجلس واحدہ مین تینون
طلاقین دین آپ نے فرمایا کہ تو صرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضون نے کہا کہ
اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقون کی ایک ہوگی اور مدخولہ مین سب واقع ہونگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد و نسائی کی حدیث
ابو الصہباء مین یون ہے کہ کیا تم کو یہ نہین معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقین دین قبل اسکے ساتھ دخول کرے تو اسکو ایک
ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقین دیتا تو زمانہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و ابتداے خلافت عمر رضہ مین اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگون نے تین
پے درپے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگون پر تینون طلاقون کو جاری کرو۔ کذا فی سنن ابی داؤد۔ اسیوجہ سے ہم کہتے ہین کہ دین و قرآن
ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہے اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہین کریگا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
نے کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ وہی سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بموافق علم و فقہ کے چلاتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینون طلاقین جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئین تو کبھی یہ مخالف سنت نہین ہوگا
بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالےٰ و انکے بعد کے فقہاء و علماے ملین سب نے اتفاق کیا کہ تینون طلاقین واقع
ہونگی۔ منجملہ دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہلے گذر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ بھی مذکور ہے کہ
ابن عمر رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرما دین کہ اگر مین نے عورت کو تین طلاقین دیدین تو کیا رجعت کر سکونگا فرمایا کہ
ایسی عورت مین تو اپنے رب عز وجل کا گنہگار ہوگا اور تیری عورت تجھسے بائنہ ہوگئی۔ اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید اوپر گذری
اسکے معارض صریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہین ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی جورو کو طلاق
البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسنے نہین ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ
کو عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین اور تیسری طلاق زمانہ
خلافت عثمان رضی اللہ عنہ مین دی رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت
صحیح نہین بلکہ صحیح قصہ یون ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رح نے فرمایا کہ مین ابن
عباس رضہ کے پاس تھا کہ اتنے مین ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جورو کو تین طلاقین دیدین۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خاموش
ہوئے تو مین سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینگے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم مین سے آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے
پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالےٰ عز وجل فرماتا ہے۔ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عز وجل کی نافرمانی کی
پس تیری جورو تجھسے بائنہ ہوگئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطا مین مالک رح نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا
کہ مین نے اپنی جورو کو سو طلاقین دیدین پس آپ کیا حکم جانتے ہین آپ نے فرمایا کہ وہ تجھسے تین طلاقون سے بائنہ ہوگئی اور ۹۷
طلاقون سے تو نے اللہ تعالےٰ کی آیات سے ٹھٹھول کیا۔ اور بھی موطا مین بلاغ ہے کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مین نے
اپنی جورو کو آٹھ طلاقین دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھسے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھسے بائنہ ہوگئی۔ ابن مسعود

نے فرمایا کہ جنہوں نے بتلایا صحیح بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے - اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے
اور یہ بھی فرمایا کہ تین طلاق کے ایسا ابو ہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کیے تجھے نکاح
کرنا جائز نہیں ہے - رواہ ابو داؤد و مالک - اور یوں ہی ابن عمر رض وغیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمر رض کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ
عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متفق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول
پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبد الرزاق نے ابن مسعود رض سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان سے یہی روایت کیا جو ہم نے
اوپر ذکر کیا - بلکہ عبد الرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انکے باپ نے اپنی ایک جورو کو ہزار طلاقیں دیں
پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جا کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی
نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹۷ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے - واضح ہو کہ بعض نے
زعم کیا کہ اکثر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا - ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اسوجہ
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع
سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے لیکن اجلی قول کی نقل میں نام بنام ایک دفتر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے - دوم اسوجہ
سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو قلیل
ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہونچتی ہے جیسے خلفاء راشدین و عبادلہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس و
مالک رح و ابو ہریرہ وغیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور جبکہ انہیں سے اکثروں سے صحیح نقل ثابت کر دی کہ کیا گیا
تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا - اسی
سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے
تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رض کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوتی ہیں اور دفع
تعارض کے لیے علماء تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے
طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے تکرار کہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور
وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو بیننگو یا کہ تفسیر تین طلاق ہیں لیکن اسکو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام
کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری
کر دیں اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے ثبت تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو متفرق
محمول فرمایا نہ مجموعہ پر - حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جورو کو
تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود
ہوں حتی کہ ایک مرد نے کہا [illegible] طلاق دہندہ کو قتل نکریں - بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البر رح نے کہا
کہ اسپر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا [illegible] قول پس شاذ قابل التفات نہیں ہے - ملخص الفتح مع زیادات منہ
(فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت [illegible] عمل کرتے ہیں طلاق [illegible] دو علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق
عدت اور تو طلاق کی طہارت [illegible] و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام [illegible] نکاح تو طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب
[illegible] کلام
یہ سب بغیر نیت [illegible] طلاق سنت پر محمول [illegible]

فصل۔ اسمین طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ **ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا**۔ اور ہر شوہر کی طلاق پڑجاتی ہے جبکہ وہ عاقل بالغ ہو **ف**۔ عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تمیز ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے اتیازی دور رکھتا ہو تو سوتا ہوا نکل گیا۔ **فلا یقع طلاق الصبی**۔ پس نہین واقع ہوگی طلاق طفل کی **ف**۔ جو بالغ نہین ہے۔ **والمجنون**۔ اور مجنون کی **ف**۔ کہ وہ عاقل نہین۔ **والنائم**۔ اور سوتے ہوے کی **ف**۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب مین امتیاز نہین رہتا تو مانند مجنون کے ہے۔ **لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون**۔ بدلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سواے طلاق طفل و مجنون کے **ف**۔ رواہ الترمذی وضعفہ۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر عمل صحابہ وغیرہم کا حمل ہے۔ پس حدیث قوی ہوگئی اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے۔ **ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز**۔ اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مدار تو عقل ممیز پر ہے **ف**۔ تو جب تک عقل ممیز نہو آدمی طلاق کے لائق نہین۔ **وہما عدیما العقل**۔ حالانکہ طفل و مجنون تو عقل ہی نہین رکھتے ہین۔ **والنائم**۔ اور سوتا ہوا **ف**۔ اگرچہ عقل والا ہو۔ **عدیم الاختیار**۔ وہ اختیار نہین رکھتا **ف**۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔ (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا انماء طاری ہو یا مدہوش ہو یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ معتوہ کی طلاق بھی واقع نہین۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرۃ مرفوعاً۔ ذخیرہ مین ہے کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتیں اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مارتا پیٹتا وغیرہ نہ ہو۔ اور حدیث ترمذی مین تفسیر یہ کہ اسکی عقل مغلوب ہو۔ ذکرہ البخاری عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ بالجملہ تصرفات نافذ ہونا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر ہین دوم وہ کہ انمین ضرر و نفع متحمل ہے پس ایمان تو طفل ممیز صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اسپر لازم نہین اور مانند بیع کے جسمین ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہین اگرچہ بیع بذاتہ خود مباح فعل ہے تو طلاق جو بذات خود مباح نہین مگر ضرورت سے مباح ہو جاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہین۔ اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا۔ رہا وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تمیز ہو گیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا دوسرے شخص نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو انمین فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف رح۔ **وطلاق المکرہ واقع**۔ اور مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے **ف**۔ باب الاکراہ مین آویگا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہونچانے کی سلطان نے دھمکی دی یا ایسے شخص نے جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جبر اکراہ کیا وہ مکرہ بفتح الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جورو کو طلاق دے پس اسنے طلاق دی تو ہمارے نزدیک واقع ہوگی۔ **خلافا للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الہازل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق**۔ اسمین شافعی رح کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہین کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہین رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعاً معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسنے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا اختیار تو طلاق بولنے مین موجود ہے **ف**۔ تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہین اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ **ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ**۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ مین در حالیکہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہے **ف**۔ حتی کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ **فلا یعری عن قضیتہ دفعا لحاجتہ اعتبارا بالطائع**۔ تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نہ ہوگا تاکہ اسکی ضرورت دفع ہو بر قیاس طائع کے **ف**۔ جیسے طائع جو بدون اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یون ہی [illegible] واقع ہوگی کیونکہ اسنے یہی قصد کیا۔ **وہذا لانہ عرف الشرین**۔ اور یہ قصد کرنا [illegible] اسلیے دو برائیون کو پہچانا **ف**۔ ایک اپنی جان کا ضرر یا جورو سے جدائی کا ضرر۔ **واختار اہونہما**۔ [illegible] آسان کو اسنے اختیار کیا **ف**۔ اپنی جان بچائی اور جورو چھوڑی۔ **وہذا آیۃ القصد والاختیار** [illegible] اختیار کی ہے **ف**۔ پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہین بنتا ہے بلکہ فرق یہ ہے کہ طلاق [illegible] اور باعث دیگر ہو اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود [illegible]

جان بچانا اور بہرحال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے ف۔ مجبوری ایسا کیا۔ و ذالک غیر مخل کالہازل۔ اور راضی نہ ہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنیوالا ف۔ کہ اسنے جدائی کا قصد نہ کیا تھا لیکن حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کرکے اقرار کرایا تو صحیح نہیں ہے۔ و شیخ ابن الہمام نے اکراہ کے ساتھ دس احکام صحیح کہے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفئ۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اسپر نو بڑھائے ہیں۔ استیلاد و رضاعت و قبول ودیعت۔ و صلح قصاص و طلاق کا لیں و قسم طلاق و ملوک کو مدبر کرنا۔ فاحفظہ۔ م۔ و۔ و طلاق السکران واقع۔ اور مست نشہ کی طلاق واقع ہے ف۔ اگرچہ شہد یا بنگ یا افیون سے نشہ میں ہو اسی پر فتوی ہوگا۔ کما فی الدر عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز نکرے ف۔ و اختیار الکرخی و الطحاوی انہ لا یقع و ہو احد قولی الشافعی۔ اور کرخی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے ف۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحۃ القصد بالعقل و ہو زائل العقل فصار کزوالہ بالبنج والدواء۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل بنگ یا دوا سے زائل ہوگئی ف۔ اگرچہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا دوسرے سے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے نجانا کہ شراب وغیرہ ہے اور پی گیا پھر عقل زائل ہوکر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتارخانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضہ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اسمیں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ ولنا انہ زال بسبب ہو معصیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے ف۔ تو کیونکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری حاجات کے بدون معصیت زائل ہو حتی کہ حاجات میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ فیجعل باقیا حکما زجرا لہ۔ تو اسکو زجر کرنے کیلیے اسکی عقل از راہ حکم کے باقی ٹھہرائی گئی ف۔ کیونکہ اسمیں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ حتی لو شرب۔ حتی کہ اگر اسنے شراب پی۔ ف۔ جس سے عقل زائل نہوئی۔ فصدع و زال عقلہ بالصداع۔ پھر اسکو درد سر ہوا اور بسبب درد سر کے عقل زائل ہوئی ف۔ پھر اسنے طلاق دی۔ نقول انہ لا یقع طلاقہ۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی ف۔ پس کلام اسمیں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھکر عمدا پیا ہے یا استعمال کیا ہے تو ہمارے نزدیک یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ و طلاق الاخرس واقع بالاشارۃ۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے ف۔ اور جسپر گنگ طاری ہوا اگر موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کیطرح ہے اور اسی پر فتوی ہوگا۔ د۔ لانہا صارت معہودۃ۔ کیونکہ اسکا اشارہ تو معہود ہوگیا ف۔ اسکی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارۃ دفعا للحاجۃ۔ پس یہ اشارہ بجاے عبارت کے ہوا تاکہ حاجت دور ہو۔ وسیاتیک وجوہ فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں ان شاء اللہ تعالے آوینگی ف۔ بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا و بیع و خرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلی سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ م۔ و طلاق الامۃ ثنتان حرا کان زوجہا او عبدا۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ یعنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ مغلظہ ہوگئی حتی کہ بدون حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ و طلاق الحرۃ ثلث حرا کان زوجہا او عبدا۔ اور آزاد عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ حتی کہ بعد تین طلاق کے

وہ مغلظہ ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کر لے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے ف۔ اگر آزاد مرد ہے تو تین
طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جورو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جورو حرہ ہو۔ لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے ف۔ لیکن یہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضہ کا اور طبرانی رح نے قول ابن مسعود رضہ اور
عبد الرزاق نے قول عثمان و زید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ہذا یہ حجت شافعی رح نہیں ہو سکتی کیونکہ انکے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ
عنہم حجت نہیں ہیں۔ علاوہ ازین یہ حدیث جب حجت ہو کہ اسکے معنی یہ لیے جاویں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے
یعنی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دے سکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ
ہم کہتے ہیں کہ اسکے معنی اصطلاح لینا کلفت ہے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور
مانند اسکے۔ ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفة المالكية كرامة والآدمية مستدعية لها۔ اور اسوجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت
ایک کرامت و نعمت الٰہی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے ف۔ ولقد کرمنا بنی آدم۔ ومعنى الآدمية في الحر اكمل۔ اور آدمیت کے
معنی آزاد آدمی میں بہت کامل ہیں۔ فكانت مالكيته ابلغ واكثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھکر و زیادہ ہوگا ف۔
تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ روایت
ہے کہ عیسی بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جورو پر تین طلاق کا اختیار ہے وہ اسکو بطریق سنت کیونکر
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طاہر گذرے و حیض ہو کر طاہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ ۔۔۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ
عیسی بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجیے کہ اسکی عدت تو ہو چکی پس شافعی رح چپ ہو کر سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا رکھی گی سے یہ طلاق تین
دے دے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ سنت نہیں ہے ۔۔۔ بالجملہ مخفی نہیں کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہیں
سوائے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رح نے یہی قول شافعی رح
و اسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے مؤید بنص صریح حتی کہ ترمذی رح نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن
عن عائشة مرفوعا وروى نحوه ابن ماجه والبزار والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعا۔ ورواه الحاكم عن ابن عباس
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو
عائشہ رضہ کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث
آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علماء کا عمل ہے [illegible]
اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید المقبری
عن ابی ہریرہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انه كان يقرأ كل ليلة عشر آيات من آخر آل عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم
دوسری حدیث میں موجود ہے اور ذہبی نے ابن معین و بخاری و ابو حاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان
نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضہ روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہاء
سبعہ مدینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت نکیا۔ اور کہا
کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ اس کلام حاکم

سے ثبوت ہوا کہ ابن معین و بخاری و ابوحاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہو تو حدیث صحیح ہو اور اگر یہ مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح ہو جاتی ہو اور یہاں تو اسی حدیث پر علماے صحابہ وغیرہم کا عمل ہو جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہو کہ قاسم بن محمد و سالم بن عبداللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہو گی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب حدیث مدینہ طیبہ میں مشتہر ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہیں ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہو جیسا کہ منقول ہوا ہو۔ اور رہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہو۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہونچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہو اور کچھ مضائقہ نہیں کہ وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہو کیونکہ وہ نہایت متبع اثار تھے۔ پھر ہم بطور تنزل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہو اور وہ اسی میں حاصل ہو پس اول تو حدیث صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہو۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان حل المحلیۃ نعمۃ فی حقہا۔ اسوجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہو ف کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل حلال ٹھہرایا۔ وللرق اثر فی تنصیف النعمۃ۔ اور مملوکیت کے بیچ نعمت ادھیا کرنے میں ایک اثر ہو ف حتی کہ جو حکم آزاد کو اسکا آدھا لونڈی کو ہو تو جب تین طلاق آزاد کو تو باندی کے لیے ڈیڑھ ہوئی۔ الا ان العقدۃ لا تتجزی فتکامل العقدۃ تان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو دو عقد پورے ہونگے ف جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیا دمیں بھی دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حاجت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہو۔ کہا جاویگا کہ ہان کیون نہیں۔ وتاویل ما روی) ان الایقاع بالرجال۔ اور جو روایت کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردون کے ساتھ ہو ف عورت کو اسمین دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہو لہذا اگر عورت دعوی کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبدالرزاق نے روایت کی کہ غلام کی حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہوگئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو واقعہ فعلی ہو شاید اسنے دو مرتبہ میں تینون طلاقین دین یا عدت گذر گئی یا وہان کچھ اسباب خاص ہون اسواسطے کہ یہ تو صاف مذکور ہو کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ تھا بلکہ اجماع کا ذکر دارقطنی سے ثابت ہو تو لامحالہ عبدالرزاق کی روایت ماؤل ہو تا کہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ والتابعین کے مخالف نہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا فاحفظہ فانہ حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا تزوج العبد امراۃ باذن مولاہ۔ اور اگر غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے نکاح کیا۔ وطلقہا۔ پھر اسکو خود طلاق دی ف بدون اجازت مولی کے۔ وقع طلاقہ۔ تو غلام کی طلاق واقع ہوجائیگی ف غرضکہ نکاح میں اجازت مولی شرط ہو نہ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہو۔ ولا یقع طلاق مولاہ علی امراتہ۔ اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہو گی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون الاسقاط الیہ دون المولی۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہو پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہو مولی کے قبضہ میں نہیں ہو ف اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے آکر آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیاہی اب وہ چاہتا ہو مجھسے جدا کر دے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہو کہ تم میں کا آدمی اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہو پھر دونون میں جدائی کرنا چاہتا ہو طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہو جسنے ساق اٹھائی۔ رواہ ابن ماجہ و الدارقطنی۔ اگر مولی کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر و لاپروا ہوجائیگا تو چاہیے کہ اسکو اسطرح اجازت دے کہ میں نے تجھکو

نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ مین ہو جب مین چاہون اسکو تیری طرف سے طلاق دیدون یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جورو کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضہ مین آگیا کما فی الفتاوی م وقع - واللہ تعالے اعلم م۔

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان مین ہے ف۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفاصیل م۔ الطلاق علی ضربین صریح وکنایۃ - طلاق دو قسم ہے صریح اور کنایہ - فالصریح قولہ - پس صریح یہ کہنا کہ ف۔ یعنی صریح مانند اس قول کے کہ - انت طالق - تو طالقہ ہے - ومطلقۃ - اور تو مطلقہ ہے - وطلقتک - اور مین نے تجھے طلاق دی - فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی - پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے ف۔ یعنی یہ صریح ہین اور صریح کے دو حکم ہین ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے - لان ہذہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحا - کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق مین ہوتا اور غیر طلاق مین نہین ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری - وانہ یعقب الرجعۃ بالنص - اور صریح طلاق کے عقب مین رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص ف۔ یعنی قرآن مین منصوص ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ مین نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہین ہے تو یہ نیت مہمل ہے کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نصی کو منسوخ نہین کر سکتی ہے م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا - ولا یفتقر الی النیۃ - اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہین ہے ف۔ اسپر اجماع ہے - لانہ صریح فیہ لغلبۃ الاستعمال - کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق مین صریح ہے ف۔ بلکہ سوائے طلاق کے شرعی معاملات مین استعمال نہین رہا - تو معنی خود متعین ہین بخلاف لفظ تسریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن مین اگرچہ مستعمل لیکن عرف عام مین غلبہ نہین - مف - وکذا اذا نوی الابانۃ - اور یونہی جب اسنے بائنہ کرنے کی نیت کی ف۔ مگر لفظ مین صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنہ نہین کہا تو بھی شرعًا رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنہ کی لغو ہے - لانہ قصد تنجیز ما علقہ الشرع بانقضاء العدۃ - کیونکہ بائنہ ہونا جسکو شرع نے عدت گذرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا ف۔ حالانکہ یہ کوئی منسوخ کرنے والا نہین - فیرد علیہ - تو اسکا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائیگا - ف۔ پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاغ و تلاغ و تلاک و طلاک و تلاق اور برطلاق سب مثل طلاق کے ہین - ہان اگر پہلے دو گواہ کر لیے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کریگا اور اسی پر فتوی رہیگا - م ف د - اور یہ معلوم کہ لغت مین لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے - لہذا فرمایا - ولو نوی الطلاق عن وثاق - اور اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ف۔ اور ظاہر مین صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور سابق سے گواہ نہین کر لیے تھے اب اپنی بیان کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے - لم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر - تو قضاء مین اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جدائی مراد لی ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیون بولتا - اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و دلی قصد اللہ تعالی پر ہے - لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کرکے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید سے یا جب اول شوہر سے طالقہ مراد لی ہو علی الصحیح کما فی قاضیخان - م ف د - ویدین فیما بینہ وبین اللہ - اسکے اور اللہ تعالی کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہین ف۔ یعنی اگر در واقع یہی مراد ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اسکی جورو رہیگی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی

عائشہ ... آتا ہے ... مین ... اور مظاہر بن اسلم ... عن ابی ہریرہ عن النبی ... دوسری حدیث مین موجود ہے ... نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس ... سند مین ثقہ ... جلیل القدر معروف ہے ... کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ مین سے ایک شیخ ہے۔

مخالفت نہیں کر سکتا ہو۔ پھر مترجم کہتا ہو کہ یہ اسوقت ہو کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اُردو میں واجب ہو کہ دیانۃً بھی
اسکی تصدیق نہو کیونکہ یہ معنے لغوی یہاں بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لو نوی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر اپنے
کلام سے چھوٹی ہوئی مراد لی ف۔ یعنی کہا کہ تو طالقہ ہو اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین فی القضاء
ولا فیما بینہ وبین اللہ تعالی۔ تو وہ حکم قضاءً میں متدین نہوگا اور نہ دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تعالی متدین ہوگا ف۔ کیونکہ
لغوی معنی ہی نہیں بنتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وہی غیر مقیدۃ بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے
لغت ہو حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہو ف۔ تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ وعن
ابی حنیفۃ رح انہ یدین فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ یستعمل للتخلیص۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن کرخی) روایت ہو
کہ دیانۃً میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارا دینے میں بولا جاتا ہو ف۔ یعنی تو کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہو
اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں اگر مجازی محاورہ محتمل ہو لیکن مخفی نہیں کہ ہمیں مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہو۔ اور اگر
تصریح کی کہ تو کام سے طالقہ ہو تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ ولو قال انت مطلقۃ بتسکین
الطاء۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہو طاء کو ساکن کیا ف۔ اور لام کو فتحہ دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً
جانور کا رستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے ایسی اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لا یکون طلاقا الا بالنیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا
مگر نیت کے ساتھ ف۔ یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ نہیں
لانہا غیر مستعملۃ فیہ عرفا فلم یکن صریحا۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہوا ف۔
مگر ایسا لفظ ہو کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہو تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائینگے۔ بخلاف مطلّقہ بفتحہ طاء و تشدید لام
کے مصدر تطلیق سے بروزن مُروَّحہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہو۔ (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اسے طالقہ یہ کام کر تو طلاق پڑ گئی
اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعوی کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہو تو بالاتفاق دیانۃً
تصدیق ہوگی اور قضاءً بھی تصدیق ہونا مروی ہو اور یہی اچھی روایت ہو۔ معنی صریح طلاق واقع ہو جاتی ہو خواہ جانتا
ہو یا نجانتا ہو۔ و۔ اور یہ جو ہمنے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق
درحالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہو کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو کرر کہ کہ تو طالقہ ہو یا تم طالقہ ہو تو اس سے
کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہو کہ جسنے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طالقہ ہو تو واقع ہو جاتی
یعنی قضاءً واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالی۔ اور فتاوی سندوری میں ہو کہ کسی کو سکھلایا کہ یہ وظیفہ ہو کہ امراتی طالق ثلثا۔ اسنے کہا تو
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اُسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہو کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اسنے
کہا تو قضاءً طلاق ہوگی نہ دیانۃً۔ اور شرع سے یہی ظاہر ہوتا ہو کہ اللہ تعالی کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی
اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہو۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
اسطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کرکے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہو پس اس لفظ کو قصداً کہا
تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوا اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
جو بن سکتے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہو یعنی یا
نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہو اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہو اور اللہ تعالی
نے فرمایا۔ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیۃ۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع سہل کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں کا حکم

احکام لازم و مترتب نکرین جنکا کچھ قصد نہین کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص مین اور سوتے ہوئے مین
کچھ فرق نہین کیونکہ خواب مین نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہین یا اسکا قصد ہی نہین تھا
تو کیونکر اسپر حکم لازم ہوا اور حق تعالی عزوجل خوب جانتا ہی پس دیانۃً بالکل طلاق نہین واقع ہوگی ہان قاضی البتہ نہین جانتا ہی اور
حاوی مین جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمرو رح سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جورو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب
آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالقہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالی کے نزدیک کوئی بھی طالقہ نہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا
یہ صریح قول ہی اور وہ جو نصیر رح نے روایت کی کہ زینب قضاءً و دیانۃً طالقہ ہو جائیگی یہ قابل اعتماد نہین ہی کذا التلخیص مافی الفتح
اور مین نے کلام اسواسطے یہان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہی اور لیطے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہین۔ وروی
وکیع عن ابن ابی لیلی عن الحکم بن عتیبہ عن خثیمہ بن عبدالرحمن ان امرأۃ قالت الخ یعنی خثیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے
کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اسنے ظبیہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہین ہی اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھون اسنے کہا کہ خلیہ طالق
رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہی۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی
پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے
شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ لے اسکے سر پہ سزا دے۔ (فرع) حروف کی تہجی سے طلاق واقع ہوتی ہی جیسے تو ط ا ل ق ہی یا پوچھا
گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہ ان۔ یا عربی مین ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البدائع۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ
مین نے لی تو بلا نیت طالقہ ہوگی ہو الصحیح۔ اگر گواہ کر لے کہ تہدید کے لیے کہونگا تو دیانۃً طلاق نہوگی اور عالم و جاہل مین فرق نہین ہی
اسی پر فتوی ہی۔ دنیا کی عورتین یا سب عورتین یا اس شہر کی عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہی تو طالقہ نہوگی مگر
جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتوی ہی۔ اگر اس کوچہ یا گھر کی عورتین یا سب عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت انھین مین ہی تو بغیر نیت طالقہ
ہوگی۔ اگر کہا کہ مجھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہی تو اختلاف ہی اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھپر فرض
یا لازم وغیرہ ہی تو بالفعل نہین واقع ہوگی مگر بالایقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالقہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ مف۔ اور حق میرے
نزدیک تفصیل ہی کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جیسا یہی منظور ہی تو تو طالقہ ہو یعنی مجھسے درخواست کرتا کہ مین تجھے طلاق دیدون پس نیت
ضرور ہی واللہ تعالی اعلم م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ ولایقع بہ الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک۔ اور لفظ
صریح کے ساتھ طلاق نہین واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی ف۔ ومالک
واحمد وزفر نے کہ یقع مانوی۔ وہی واقع ہوگی جو نیت ہی ف۔ خواہ تین ہون یا ایک۔ لانہ محتمل لفظہ۔ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہی
ف۔ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ ہی تو طلاق ثابت ہونا محتمل ہی۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغۃ۔ کیونکہ لغت مین طالقہ ذکر کرنا طلاق
کا ذکر ہی۔ کذکر العالم ذکر للعلم۔ جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہی ف۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو
محتمل ہی تو طالق بھی محتمل ہوا۔ ولہذا یصح قرانہ بالعدد۔ اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہی ف۔ مثلاً تو طالقہ تین طلاق
سے ہی اور عربی مین انت طالق ثلثا۔ فیکون نصبا علی التفسیر۔ تو ثلثا کو نصب بنابر تفسیر ہو ف۔ یعنی انت طالق مین طلاق ام
تین مین تو ثلثا سے اسکی تفسیر کردی۔ یہ تقریر مختصر ونفیس ہی اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہی اور طلاق مذکور ہی اور مذکور کی تفسیر نہین ہوسکتی۔ ولنا
انہ نعت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہی۔ حتی قیل للمثنی طالقان۔ حتی کہ دو عورتین ہون تو انکو طالقان
کہا جاتا ہی۔ وللثلث طوالق۔ اور تین ہون تو انکو طوالق ف۔ یا طالقات۔ کہتے ہین پس طالق مفرد ان سب کو
محتمل نہین۔ فلا یحتمل العدد لانہ ضدہ۔ تو وہ عدد کو محتمل نہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہی ف۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہین ہوتی
ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہی وہ تو محتمل عدد نہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر مین طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جانبین ہی تو وہ محتمل عدد ہی یہ خیال دھوکا ہو گیا اسواسطے کہ تو طلاق کہنے مین ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنے
تطلیق ہی اور تعداد اسی تطلیق کے لیے ہی کیونکہ مراد یہی کہ مین نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہونچا۔ وذکر
الطالق ذکر لطلاق ہو صفة للمرأة - ار طالق ذکر کرنے مین وہ طلاق مذکور ہی جو عورت کی صفت ہی ف۔ یعنی یہ عورت
اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہی حالانکہ اسمین تعداد کچھ معنی نہین رکھتی۔ لا لطلاق ہو تطلیق۔ اور اسم
طلاق کا ذکر نہین جو تطلیق ہی ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہی کیونکہ تو طالق ہی اسکے یہ معنی نہین کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق
یعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایکبار یا زیادہ - اور اس تطلیق سے عورت مین طلاق کی صفت آجاتی ہی - اس صفت کا قصد یعنی
عدد کا محتمل نہین ہی - والعدد الذی یقترن بہ - رہا وہ عدد جو اس لفظ طالق سے ملتا ہی ف۔ اور عربی مین طالق ثلثا۔
یا اردو مین طالقہ سہ طلاق بولتے ہین۔ نعت لمصدر محذوف - وہ مصدر محذوف کی صفت ہی ف۔ یعنی مفعول مطلق
کی صفت ہی۔ معناہ طلاقا ثلثا - اسکے معنی انت طالق طلاقا ثلثا - کقولک اعطیتہ جزیلا - مین نے اسکو دیا جزیل - ای
عطاء جزیلا - یعنی مین نے اسکو دیا دینا جزیل ف۔ بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق تطلیقا ثلثا - یعنی تو طالقہ ہی کیونکہ مین نے
تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی - اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہی نہ آنکہ اسمین تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کے
عورت کے حق مین علامت نہین بلکہ فرمایا حتی تنکح زوجا غیرہ - وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق مین فلا تحل لہ
ہی کیونکہ یہ ناشکری مرد ہی کیطرف سے ہی - الن یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے
ہوتی ہی کیونکہ مصدر طلاق دونون کو محتمل ہی لہذا فرمایا - ولو قال انت الطلاق - اور اگر کہا کہ تو طلاق ہی ف۔ یعنی عورت کا
وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے - او انت طالق الطلاق - یا تو طالق ہی طلاق کو ف۔ یعنی طالقہ ہونے مین
طلاق کو صفت لینے والی ہی - اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا - او انت طالق طلاقا - یا تو طالق ہی طلاق کو ف۔ اور طلاق
کو نکرہ بیان کیا - فان لم یکن لہ نیة او نوی واحدة او ثنتین فہی واحدة رجعیة - پس اگر اسکی کچھ نیت نہو یا اسنے ایک
یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - وان نوی ثلثا فثلث - اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق واقع ہونگی
و وقوع الطلاق باللفظة الثانیة والثالثة ظاہر - لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہی - لانہ لو ذکر النعت وحدہ
کیونکہ اگر وہ خالی نعت کو ذکر کرتا ف۔ اسطرح کہ انت طالق - تو طالقہ ہی - تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہوجاتی ہے
ف۔ اور یہان اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقا کو بڑھا دیا - فاذا ذکرہ - پس جب اسنے طلاق کو ذکر کیا - وذکر المصدر معہ
اسکے ساتھ مین مصدر کو بھی ذکر کیا - وانہ یزیدہ وکادة - اور حال یہ کہ مصدر اسکو معنی مین بڑھا دیتا ہی - اولی - تو بدرجہ اولی واقع ہوگی
اما وقوعہ باللفظة الاولی - رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ جبکہ طالق ذکر نہین کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق
تو بھی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی - فلان المصدر یذکر ویراد بہ الاسم - یہ اسلیے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہی ف۔ یعنی
مصدر کا اسم فاعل مثلا - یقال رجل عدل - بولتے ہین کہ مرد عدل - ای عادل - یعنی مرد عادل ف۔ کیونکہ عدل کے معنی دونون پلہ
برابر کرنا دیہ کی صفت بے معنی ہی بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہی یعنی زید دو پلہ برابر کرنیوالا ہی لیکن ایسا عادل ہی کہ گویا بالکل عدل ہی چنانچہ
علم بلاغت مین بیان ہی پس یہان جب عورت کو الطلاق کہا تو معنے الطالق ہی - فصار بمنزلة قولہ انت طالق - تو بمنزلہ انت الطالق
کہنے کے ہو گیا ف۔ حتی کہ طلاق واقع ہوگی - وعلی ہذا لو قال انت طلاق - وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنے بدون الف لام کے
یقع الطلاق بہ ایضا - تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی ف۔ گویا انت طالق کہا لیکن واضح ہو کہ جب طلاق مصدر کہنے مین مبالغہ یاد
ہوتا ہی جیسا بلاغت مین مذکور ہی تو طالق کہنے سے طلاق کہنے مین کچھ زیادتی ہی لہذا فرق آویگا اور اسمین شک نہین کہ طالق کیطرح طلاق
کہنے مین بالضرور وہ طالقہ ہو جائیگی - ولا یحتاج فیہ الی النیة ویکون رجعیا لما بینا انہ صریح الطلاق لغلبة الاستعمال - اور طلاق کہنے مین

کچھ نیت کی حاجت نہوگی اور طلاق رجعی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اسلیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہے ف
رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ وتصح نیۃ الثلث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے ف یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق ... ہے۔ لان المصدر
یحتمل العموم والکثرۃ۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے۔ لانہ اسم جنس فیعتبر بسائر اسماء الاجناس۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے
پس اسکا اعتبار دیگر اسماء اجناس کے ساتھ ہے ف کیونکہ سب اسماء جنس محتمل عموم وکثرت ہوتے ہیں۔ فیتناول الادنی مع احتمال
الکل۔ تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا۔ ف یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں ف پس جب اسنے کہا کہ کل
میری مراد ہے تو اسنے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور آدمی کا حق یہی ہے موافق اسکے مراد کے ہوگا۔ ولا تصح نیۃ الثنتین فیہا خلافا لزفر
اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت صحیح نہیں ہے بخلاف قول امام زفر کے کہ زفر کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہو یقول ان الثنتین بعض
الثلث فلما صحت نیۃ الثلث صحت نیۃ بعضہا ضرورۃ۔ زفر کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو
کی نیت بالضرور صحیح ہوئی۔ ونحن نقول نیۃ الثلث انما صحت لکونہا جنسا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح
ہوتی ہے کہ تین جنس ہے ف یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین بار ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تینوں کو شامل ہے
حتی لو کانت المرأۃ امۃ تصح نیۃ الثنتین باعتبار معنی الجنسیۃ۔ حتی کہ اگر کسی کی جورو کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوجاتی
ف کیونکہ باندی کی طلاق دو ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہیں پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ
کے نہیں۔ اما الثنتان فی حق الحرۃ عدد۔ رہا آزاد عورت کے حق میں دو طلاق تو یہ عدد ہے ف اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں۔ وہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ
الوحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسواسطے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں ف تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ وذلک بالفردیۃ او الجنسیۃ۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے
کے ہوگا۔ ف پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزاد میں تین طلاق کل جنس ہے۔ والمثنی بمعزل عنہما۔ اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے
دور ہے ف کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہوجاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں
حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزاد عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ ولو قال انت طالق الطلاق
وقال اردت بقولی طالق واحدۃ وبقولی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکا قول سچ مانا جائیگا ف
اور اسطرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہونگی۔ لان کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
والے طلاق واقع کرنے کے لایق ہے ف حتی کہ انت طالق کی طرح انت الطلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت
طالق وطالق۔ گویا اسنے یوں کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہے ف یا تو طالقہ اور طلاق ہے۔ فتقع رجعیتان۔ پس دونوں
طلاقیں رجعی واقع ہونگی۔ اذا کانت مدخولا بہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو ف ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
بائنہ ہو گئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی خراب بولی پر لحاظ نہوگا کیونکہ اسی عبارت میں انت طالق الطلاق۔ بلحاظ قرینہ
عربی کے الطلاق کو نصب ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واو عطف نہ ارادہ کیا
یعنی انت طالق و الطلاق۔ تفہیم کی فاحفظہ م۔ یہ اسوقت کہا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹھ
یا کمر یا ہاتھ یا انگلی وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدھی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ واذا اضاف الطلاق

الی جملتہا او الی ما یعبر بہ عن الجملۃ وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کیطرف یا ایسے جزو کی طرف
جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جاویگی۔ لانہ اضیف الی محلہ۔ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کیطرف مضاف ہوئی۔ وذلک
مثل ان یقول انت طالق۔ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالقہ ہے۔ لان التاء ضمیر المرأۃ۔ کیونکہ تو ضمیر عورت کیطرف
ہے ف۔ یعنی کہنے کہ تو پوری بالکل طالقہ ہے۔ اوبقول رقبتک طالق۔ یا یون کہے کہ تیری گردن طالقہ ہے ف۔ کیونکہ محاورہ میں گردن سے
پوری ذات مراد ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خرید لیا۔ حالانکہ راس تو
سر ہے۔ او عنقک طالق۔ یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے ف۔ عنق بھی رقبہ کیطرح گردن ہے۔ اور راسک طالق۔ یا تیرا راس یعنی سر
طالق ہے۔ اور روحک او بدنک او جسدک او فرجک او وجہک۔ یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ
طالق ہے ف۔ ان ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہے مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے۔ لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن۔ کیونکہ
تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ف۔ یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الجسد والبدن فظاہر۔
چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے ف۔ کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیرہما۔ اور یون ہی ان دونوں
کے ماسوا میں ف۔ جیسے رقبہ و عنق۔ قال اللہ تعالی فتحریر رقبۃ۔ اللہ تعالی نے فرمایا فتحریر رقبۃ ف۔ یعنی آزاد کرنا
ایک گردن یعنی پورا ایک غلام۔ وقال فظلت اعناقہم لہا خاضعین۔ اور فرمایا فظلت اعناقہم الخ ف۔ یعنی خاضعین
وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاضعۃ ہوتا۔ یون ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن
اللہ الفروج علی السروج۔ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالی لعنت کرے فرجوں کو جو زینوں پر ہوں ف۔ یعنی عورتیں
جو گھوڑوں پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیوں کی مدح
فرمائی ہے اور مصنف رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے۔ یہی سر یعنی راس کا حال ہے۔ ویقال فلان راس القوم
بولتے ہیں کہ فلان شخص راس القوم ہے ف۔ یون ہی ایک راس اسپ۔ اسی طرح روح۔ ویقال ہلک روحہ بمعنی نفسہ۔ اور بولتے
ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف۔ رہا لفظ خون۔ ومن ہذا القبیل الدم فی روایۃ۔ اور ایک روایت میں خون
اسی قبیل سے ہے ف۔ کہ اسکو بولکر آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال دمہ ہدر۔ بولتے ہیں کہ اسکا خون رائگاں ہے ف۔ یہ روایت کہا
ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کیطرف اضافت عتاق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یون ہی طلاق
بھی صحیح نہیں ہے م۔ یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین م۔ ومنہ
النفس وہو ظاہر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے ف۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں جسد تمام جسم یعنی بیچ کا تنہ
مع ہاتھ پاؤں و سر کے ہے اور بدن صرف تن بدون اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور روشن ہو کہ عربی میں جیسے
تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے چوتڑ طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔ الخلاصہ بیع د۔ اور مخفی نہ ہو
کہ اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے اور باقی الفاظ تو اسطرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی اپنے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو
ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد نکیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ
دیانۃ اسکی تصدیق ہو کما فی الفتح اور اگر کہا کہ تجھ میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھکر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا
چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اصح یہ کہ واقع ہوگی ف [illegible] میں
کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر ہے پس اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف
یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہوسکتا ہے پس قضاءً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعوی کرے لیکن دیانۃ تصدیق ہونا چاہیے کما
فی الفتح۔ وکذلک ان طلق جزءا شائعا۔ اور یون ہی طلاق واقع ہوگی جب کہ اسنے جزء شائع کو طلاق دی [illegible]

جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ و ہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً یوں
کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالقہ ہے۔ لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات کالبیع وغیرہ۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ
دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ ف۔ حتی کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فکذا یکون محلا للطلاق
تو یوں ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہو گا۔ الا انہ لا یتجزی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت
فی الکل ضرورۃ۔ تو بضرورت کل میں ثابت ہو گا ف۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف
سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ
ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہ ہو اسلئے کہ جب
طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے
جزو میں ہے جس سے یہ کل مراد لیا کرتی ہے۔ اور اگر ایسا جزو نہ ہو تو طلاق نہ ہو گی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق او رجلک
طالق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤں طالق ہے تو طلاق نہیں واقع ہو گی ف۔ کیونکہ ان اجزاء
کو کل کے لیے نہیں بولتے ہیں۔ وقال زفر والشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی ف۔ اور یہی قول
مالک و احمد کا ہے اور شیخ سروجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طالق کہنے میں وقوع ہے اور قاضی رح نے کہا کہ شبہ
یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہو گی۔ وکذا الخلاف فی کل جزء معین لا یعبر بہ عن جمیع
البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کیجاتی ہے ف۔ جیسے انگلی و ہتھیلی و دم
و کان و ناک آنکھ و گال و دل و چھاتی و دانت و کمر و کلا و گھٹنا و ٹخنہ و مانند اسکے پس زفر و ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک واقع ہے غیر ازینکہ امام احمد
کے نزدیک در شعر و ناخن و بال ایسے ہی قول سے طلاق نہیں ہے۔ لھما انہ جزء مستمتع بعقد النکاح و ما ہذا حالہ
یکون محلا لحکم النکاح فیکون محلا للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی الکل کما فی الجزء
الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جسکا یہ
حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم
طلاق ثابت ہو گا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہے ف۔ کہ بالاتفاق جزو
شائع میں ثابت ہو کر تمام میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں
تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیئے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت کی
اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائیگی۔ بخلاف ما اذا اضیف الیہ النکاح لان التعدی ممتنع
برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممتنع ہے ف۔ یعنی اس جزو میں نکاح
سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت کا پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء
تغلب الحل فی ہذا الجزء۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا ف۔ تو اس جزو کا
نکاح کچھ مفید نہ ہو گا۔ وفی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے ف۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء
باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ فالحاصل امام شافعی رح کا اصول یہ ٹھہرا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق
ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء
و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ان سے ذات کی تعبیر کیجاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جن سے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی
لہذا جواب میں فرمایا۔ ولنا انہ اضاف الطلاق الی غیر محلہ فیلغو۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو ایسے محل کی نسبت کیا

ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة۔ اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالقہ ہے۔ قيل يقع تطليقتان۔ کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہونگی ف۔ یہی جامع صغیر میں قول ہے۔ لانها طلقة ونصف فتكامل۔ کیونکہ تین آدھے مل کر ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی ف۔ پس دو ہونگی۔ عتابی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے ع۔ وقيل يقع ثلث تطليقات۔ اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان كل نصف يتكامل في نفسها فيصير ثلثا۔ کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات میں پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جاوینگی ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت ملحوظ ہو تو اسمیں صرف دو آدھی ہو سکتی ہیں مگر اسکو ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنی چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جاوے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے پس علیحدہ علیحدہ معتبر ہو ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جاوے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی صحیح ہے کما فی الفتح۔ فعلی ہذا اسمیں بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عتابی رح کے اطفی وغیرہ ایک جماعت مشائخ کا قول ہے ف ع۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اسمیں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً جیسے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ عدد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ انکے احکام شروع کیے۔ ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ ایک سے دو تک ہے۔ او ما بين واحدة الى ثنتين۔ یا کہا مابین ایک کے دو تک ف۔ یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فهي واحدة۔ تو یہ ایک طلاق ہے ف۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ۔ وان قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفة۔ اور اگر اسنے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ ما بین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا في الاولى هي ثنتان وفي الثانية ثلث۔ اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں ف۔ اور یہ خلافی اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء و انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتداء و انتہاء دونوں یا ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کریں یا جو محاورہ متعارف ہے۔ وقال زفر في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة۔ اور زفر رح نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ وهو القياس۔ اور یہی قیاس ہے۔ لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية۔ کیونکہ جسکے واسطے انتہاء قرار دیجاوے اسمیں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے ف۔ جبکہ اسکے خلاف قرینہ نہو ع۔ كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط۔ جیسے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی ف۔ تو دونوں دیواریں بیع میں داخل نہونگی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ ہے بیع ہے چنانچہ حدود اربعہ بیع میں داخل نہیں ہوتے لیکن باقی اماموں نے یہاں اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے۔ وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل۔ صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے یہ وجہ ہے کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ كما تقول خذ من مالي من درهم الى مائة۔ جیسے تو کہے کہ میرے مال سے ایک درم سے سو تک لے لے ف۔ تو اسکو سو درم لینے کا اختیار ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسری میں تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ تین سے کچھ زیادہ لیں انتہائی طلاق واقع ہوگی۔ ولابي حنيفة ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ ہے کہ تھوڑی سے زیادہ اور بہت سے کم ف۔ یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب سے زائد بیان کی اور مراد یہ کہ جو کچھ کہ اس سے تو زائد ہو اور جو سب سے زائد کہی اس سے کم ہو۔ فانهم يقولون سني من ستين الى

سبعین او ما بین ستین الی سبعین و یرید ذلک بہ ما ذکرنا ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک
ہے یا درمیان ساٹھ کے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ف۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ اور ستر سے کم ہے ۔ و ارادۃ الکل
اور کل مراد ہونا ف۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے سو یہ صحیح ہوتا ۔ فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرنا ۔ اس میں جو طریقہ ہے جسکا
طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ف۔ یعنی ہمیں نے مباح کیا کہ جو ایک درم یا زیادہ حتی کہ سو درم تک لینا مباح ہے ۔
اور اسپر طلاق کو قیاس نہیں کرینگے ۔ و الاصل فی الطلاق ہو الحظر ۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے ف۔ پس اباحت کا
محاورہ یہاں نہوگا ۔ اور زفرؒ کا قیاس بھی متروک ہے ۔ ثم الغایۃ الاولیٰ لا بد ان تکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ پھر
پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اسپر دوسری حد مترتب ہو ف۔ یعنی کہ ایک حد کو مقرر کرکے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرتے
ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا ضروری ہے ۔ و وجودہا بوقوعہا ۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع
ہونے سے ہے ف۔ پس اول طلاق واقع ہوئی اور اسپر آخر سے دو تک حد ہے تو ہی ۔ بخلاف البیع ۔ برخلاف بیع کے ف۔ اس
دیوار سے اس دیوار تک ۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع ۔ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے ف۔ اور طلاق
میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں ہے لہذا ہمنے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو
صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے تین تک میں اول واقع
ہوگی اور ۲ تک ایک ۔ اور ۳ ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی ۔ ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء ۔ اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد لی
تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ قضاء میں ۔ لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
ف۔ لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ میں صرف
ایک عدد رہا ہے ۔ ولو قال انت طالق واحدۃ فی ثنتین ۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ ایک در دو ہے ۔ فان نوی الضرب
والحساب ۔ اور اسنے ضرب و حساب کی نیت کی ۔ او لم تکن لہ نیۃ ۔ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی ۔ فہی واحدۃ ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی
وقال زفرؒ تقع ثنتان لعرف الحساب ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے ف۔ کیونکہ ایک کو
دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں ۔ وہو قول حسن بن زیاد ۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے ۔ ولنا ان عمل الضرب
فی تکثیر الاجزاء لا فی زیادۃ المضروب ۔ اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
کرنے میں نہیں ہوتا ف۔ یعنی گنتی کے اجزاء تعداد زائد ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
اجزاء تعداد دو کے ہوگئے و علیٰ ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہوگئے ہیں ۔ و تکثیر اجزاء الطلقۃ لا یوجب
تعددہا ۔ اور ایک طلاق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں ف۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جتنے ہو جاویں
وہی ایک طلاق رہیگی ۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اسپر اعتراض کیا اور قول زفرؒ کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
کے معنی یہی معروف ہیں کہ جسکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲ چار گونہ بڑھے
یعنی چار مرتبہ ۲ + ۲ + ۲ + ۲ شمار کرو کہ ۸ ہوئے ۔ یا چار کو ۲ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴ + ۴ یعنی ۸ ہیں
لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیقی جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل
یعنی تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اسنے کہا کہ میرا فعل ۲ پر ہے تو
یہ اسکے فعل کے اجزاء ہوگئے لیکن ہمنے تطلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق لازم ۔ یہ اس وقت کہ اسکا قصد ضرب
ہو یا کچھ نیت نہ ہو ۔ فان نوی واحدۃ و ثنتین فہی ثلث ۔ اور اگر اسنے ایک کو مع دو میں قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہونگی ۔
ف۔ اگرچہ وہ بدعی طلاق سے عاصی ہوگا ۔ لانہ یحتملہ فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف ۔ کیونکہ کلام اسکا

محتمل ہے کیونکہ حرف واو واسطے جمع کے ہے اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے ف۔ لیکن یہ اسوقت کہ عورت مدخولہ ہو۔ **ولو کانت**
غیر مدخول بہا یقع واحدۃ کما فی قولہ واحدۃ و ثنتین ۔ اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحدۃ فی ثنتین کہنے میں ایک واقع ہوگی جیسے
ایک اور دو کہنے میں ہوتی ہے کہ اول ایک واقع ہو کر بائنہ ہو گئی اور بعد دو کہنا بیکار ہوا۔ یہ اسوقت کہ واحدۃ فی ثنتین میں اسنے ظرف و
مظروف کو جمع کرنا چاہا تھا۔ **وان نوی واحدۃ مع ثنتین** ۔ اور اگر اسنے ایک مع دو کے قصد کیا ف۔ اور فی کو معنی مع لیا **یقع الثلاث**
تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ **لان کلمۃ فی تاتی بمعنی مع کما فی قولہ تعالی فادخلی فی عبادی ای مع عبادی** ۔ اسواسطے کہ فی
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی ف۔ اسواسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں
اس سے یہ مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا بلکہ یہی معنی ہیں کہ [illegible] کی جماعت میں یعنی انکے ساتھ ہوجا تاکہ انکے ساتھ جنت
میں داخل ہو۔ یہ سبب اسوقت کہ اسنے حقیقی [illegible] کے معنی نہیں لیے۔ **ولو نوی الظرف یقع واحدۃ** ۔ اور اگر اسنے ظرف حقیقی مراد لیا
یعنے ایک درحقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ **لان الطلاق لا یصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی** ۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز
میں ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے تو [illegible] کا لفظ لغو ہوگیا [illegible] ساقط ہوگیا۔ **ولو قال اثنتین فی ثنتین**
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالق دو در دو ہے [illegible] **ونوی الضرب والحساب** ۔ اور نیت ضرب و حساب کی رکھی ف۔ یا کچھ نیت نہیں
ہو [illegible] **فہی ثنتان** ۔ تو یہ دو طلاقیں ہیں۔ **وعند زفر ثلث** ۔ اور زفر کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ **لان قضیتہ ان یکون اربعا**
کیونکہ مقتضا اسے ضرب ہے کہ چار طلاقیں ہو جاویں۔ **لکن لا مزید للطلاق علی الثلث** ۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے
ف۔ تو تین واقع ہونگے اور چوتھی لغو ہوئی۔ **ولنا ان الاعتبار للمذکور الاول** [illegible] بیناہ۔ اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر
کیا اسی کا اعتبار ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ف۔ اور مترجم نے [illegible] اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلیق مراد
ہے تو اسکا اثر اپنے طلاق [illegible] تعلیق [illegible] شخص کا فعل ہے [illegible] متعدد [illegible] نہیں بڑھیگا مثلاً ضرب کہ اگر زید کو
مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضرب ہیں اور اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو میں ہے اور یہاں صورت اخیرہ بھی صرف
ایک [illegible] ہے [illegible] اور حساب دو میں بیفائدہ ہے فافہم۔ م۔ [illegible]
الفاظ [illegible]۔ **ولو قال انت طالق من ہہنا الی الشام فہی واحدۃ یملک الرجعۃ** ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ یہاں سے
ملک شام تک [illegible]۔ **وقال زفر ہی بائنۃ لانہ وصف الطلاق بالطول**
اور زفر نے کہا کہ یہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ **قلنا لا بل وصفہ بالقصر** ہم کہتے ہیں
کہ نہیں بلکہ اسنے طلاق کو چھوٹا ہونے سے وصف کیا۔ **لانہ متی یقع وقع فی الاماکن کلہا** ۔ کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں
میں واقع ہوجاتی ہے ف۔ [illegible] شام ہی تک طالقہ ٹھہرائی۔ لیکن مخفی نہیں
کہ محاورہ میں اس سے درازی مراد [illegible] کہا جاوے [illegible] خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہو یہ طلاق
طلاق رجعی ہوگا۔ **ولو قال انت طالق بمکۃ** [illegible] **انت طالق فی الحال فی کل البلاد** ۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ مکہ
میں [illegible] فی الحال [illegible]۔ **ولو قال انت طالق فی الدار** ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ گھر میں ہے تو بھی
فی الحال ہر جگہ طالقہ ہے۔ [illegible] **لان الطلاق لا یختص بمکان دون مکان** ۔ کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ کسی جگہ سے
خاص ہو دوسری جگہ سے ف۔ [illegible] یہ احتمال ہے کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو [illegible] گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔
وان عنی بہ اذا اتیت مکۃ [illegible]۔ اور اگر اسنے یہ مراد لی کہ جب [illegible] داخل ہو [illegible] یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق
ہے [illegible] دیانۃً لا قضاءً [illegible] اسکی تصدیق ہوگی [illegible] نہ ہوگی۔ **لانہ نوی الاضمار وہو خلاف**
الظاہر ۔ کیونکہ اسنے [illegible] مخفی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی

ولو قال اذا دخلت مکۃ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ جب مکہ میں داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکۃ - تو طالقہ نہ ہوگی یہانتک کہ مکہ میں داخل ہو - لانہ علقہ بالدخول - کیونکہ اسنے طلاق کو دخول مکہ کے ساتھ معلق کیا ہے - ولو قال فی دخولک الدار تعلق بالفعل للمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا ف - کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافۃ الطلاق الی الزمان - یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - ولو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد وذلک بوقوعہ فی اول جزء منہ - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزء میں طلاق پڑجاوے ف - ہاں احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالقہ ہے - ولو نوی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لانہ نوی التخصیص فی العموم وہو یحتملہ - اور اگر اسنے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طالقہ ہونا مراد لیا تو دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضاءً کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے ف - لہذا دیانۃ تصدیق ہوئی - وکان مخالفا للظاہر - اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا ف - لہذا قاضی تصدیق نہیں کرسکتا - درحالیکہ اسمیں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گوئی کرتے ہیں انا نجملہ بیان فرمایا

ولو قال انت طالق الیوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے آج کے روز کل ف - یہ اول بیہودہ فقرہ ہے - او غدا الیوم - یا کہا کہ کل آج کے روز ف - یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے - بہرحال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یؤخذ باول الوقتین الذی تفوہ بہ - تو اس شخص نے دونوں وقتوں میں سے جسکو اول منہ سے بکا ہے وہ لیا جاوے - فیقع فی الاول فی الیوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہوجائیگی - وفی الثانی فی الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانہ لما قال الیوم غدا - کیونکہ جب اسنے آج کل کہا ف - یعنی آج کو اول کہا - کان تنجیزا - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - والمنجز لا یحتمل الاضافۃ - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آیندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - ولو قال غدا الیوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافۃ - تو اضافت ہے ف - یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - والمضاف لا یتنجز - اور جو طلاق کہ آیندہ کیطرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہوجاتی - لما فیہ من ابطال الاضافۃ - کیونکہ اسمیں اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے ف - حالانکہ وہی اول ہے - فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہوگیا - و

لو قال انت طالق فی غد - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالقہ ہے - وقال نویت آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالقہ ہو ف - تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃ اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کریگا یا نہیں - دین فی القضاء عند ابی حنیفۃ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا - وقالا لا یدین فی القضاء خاصۃ اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلۃ قولہ غدا علی ما بینا کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ ہونے سے وصف کیا تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ف کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کریگا - تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہ بھی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لہذا یقع فی اول جزء منہ عند عدم النیۃ - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزء میں واقع ہوجاتی ہے ف - یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پڑجاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آخر جزء میں نیت کی تھی

تو قاضی نہیں تصدیق کریگا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہذا لان حذف فی واثباتہ سواء ہے۔ اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (مین) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں ف خواہ کہو کہ کل کے روز میں طالقہ ہے یا کہو کل کے روز طالقہ ہے۔ لانہ ظرف فی الحالین۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہے۔ ولابی حنیفۃ رح انہ نوی حقیقۃ کلامہ لان کلمۃ فی للظرف والظرفیۃ لاتقتضی الاستیعاب۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے آخری جزو میں واقع ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنے میں) واسطے ظرف کے ہے اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ تمام دن کو گھیر لے ف بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طالقہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اسنے کہا کہ کل کے روز میں طالقہ ہے اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیوں طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ فرمایا۔ وتعیین الجزء الاول ضرورۃ عدم المزاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالضرور کوئی مزاحم نہیں فاذا عین آخر النہار کان التعیین القصدی اولی من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد لیا ہے تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی ہے ف یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنے میں) کہکر اسنے دن کے کسی جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ غداً۔ برخلاف اسکے جب کل کا روز کہا ف اور کل کے روز میں نہیں کہا۔ تو کل کا روز پورا لیا۔ لانہ یقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھرپور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفہا بہذہ الصفۃ مضافا الی جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالقہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال واللہ لاصومن عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر بھر روزہ رہونگا ف چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسنے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول لاصومن فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھونگا ف حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے قسم پوری ہوجائیگی۔ وعلی ہذا الدہر وفی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا۔ ف فقہاء میں اختلاف ہے کہ دہر کس قدر زمانہ ہے چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ واللہ تمام دہر روزہ رکھونگا تو لازم ہے کہ برابر سال رکھے سوا عید الفطر عید الاضحی و تشریق کے اور اگر کہا کہ واللہ دہر میں روزہ رکھونگا تو ماہ رمضان کافی ہے مگر آنکہ نفل مراد ہو تو کسی روز کافی ہے۔ پھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غد کے معنے جو کل کا روز آویگا۔ اور امس وہ کل کا روز جو گذر گیا۔ ولو قال انت طالق امس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گذرے ہوئے کل طالقہ ہے ف پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جورو نہ تھی۔ وقد تزوجہا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم یقع شئی۔ تو کچھ بھی واقع نہوگی۔ لانہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق فیلغو۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی ف کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جسپر اسکو طلاق کا اختیار ہی نہیں ہے۔ کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالقہ ہے قبل اسکے کہ میں پیدا کیا جاؤں ف تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ مقرر ہوچکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے ہیں اور یہاں اسنے گذرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور نہوا۔ لانہ یمکن تصحیحہ اخبارا عن عدم النکاح او عن کونہا مطلقۃ بتطلیق غیرہ من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح بنتا ہے خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی ف اور آج میرے نکاح میں میری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طالقہ تھی یعنی کو کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہے۔ ولو تزوجہا اول من

امس وقع الساعة - اور اگر اس عورت کو گزرے ہوئے کل سے پہلے سے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی ف۔ جبکہ کہا
کہ تو کل گزرے ہوئے طالقہ ہے - لانه ما اسنده الی حالة منافية - کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف نسبت نہیں کیا جو
طلاق سے منافی ہو ف۔ کیونکہ منکوحہ تھی - ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا - اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا -
ف۔ کیونکہ گزرے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی - فكان انشاء - تو لامحالہ یہ کلام جملہ انشائیہ ہوا
والانشاء فی الماضی انشاء فی الحال فيقع الساعة - اور ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع
ہو جائیگی - ف۔ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہیں تھا - ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك
لم يقع شيء - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے قبل اسکے کہ میں تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی - لانه اسنده الی حالة منافية
کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے ف۔ اسوقت طلاق کا مختار ہی نہیں تھا - فصار كما اذا قال
طلقتك وانا صبي او نائم - تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا ف۔
تو منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہوگی - او يصح اخبارا على ما ذكرنا - یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے ف۔
یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں لانے سے پہلے تو مجھ سے طالقہ یعنی جدا اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی
تو ایسے جائز نہ ہوا کہ اسکو انشاء سے طلاق ٹھہراویں - پھر واضح ہو کہ کلمہ اگر محتمل وقت و محتمل شرط ہو تو فرمایا - ولو قال انت طالق
مالم اطلقك - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اسوقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف۔ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے
طلاق نہ دیدوں - اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے - لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت - او متى لم اطلقك - یا ہرگاہ
کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف۔ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزا کے محاورہ میں - او متى مالم اطلقك - یا ہرگاہ کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں ف۔ یعنی متی کے آگے حرف ما زائد کیا - اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے - الحاصل عورت سے کہا کہ
تو طالقہ ہے وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا ہرگاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا جبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں - وسكت - اور بعد
اس کلام کے خاموش ہوا تو - طلقت - عورت طالقہ ہوگئی - لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق - کیونکہ
اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو ف۔ کیونکہ حاصل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرے جسمیں تجھے
طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے - وقد وجد حيث سكت - اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اسنے سکوت کیا ہے - وهذا لان كلمة
متى ومتى ما صريح في الوقت لانهما من ظروف الزمان - اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا
جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اسواسطے کہ لفظ متی اور متی ما - دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانے میں سے
ہیں - وكذا كلمة ما للوقت قال الله تعالى ما دمت حيا - اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہے چنانچہ اللہ تعالی نے
فرمایا - ما دمت حیا ف۔ یعنی عیسی علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالی نے مجھے نماز و روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں -
ای وقت الحيوة - یعنی زندگی کے وقت تک - ولو قال انت طالق ان لم اطلقك - اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ
ہے اگر میں تجھے طلاق نہ دوں ف۔ یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر کہا - لم تطلق حتى يموت - تو عورت نہیں طالقہ ہوگی
یہانتک کہ مرد مرجاوے ف۔ تو مرد کے مرتے ہی طالقہ ہو جائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے مایوسی ہوگئی - لان العدم
لا يتحقق الا باليأس عن الحياة وهو الشرط - کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں متحقق ہوگا مگر زندگی سے مایوسی کے ساتھ اور شرط یہی تھی
ف۔ یعنی طالقہ ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے - اور نہ دینا جبھی متحقق ہوا کہ وہ مرگیا اور یاس ہوگئی - كما في قوله
ان لم آت البصرة - جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں ف۔ تو تو طالقہ ہے پس جب تک زندہ ہے عورت طالقہ نہ ہوگی
کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آجاوے اور جبھی مرا تو عورت طالقہ ہوگئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے - اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مرگئی

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ۔ موتہا بمنزلۃ موتہ ہو الصحیح - عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے ف- بخلاف
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے ن- رہا یہ کہ کلمہ اذا- یا- اذا ما- شرط و وقت دونوں میں مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا- ولو قال
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے- او اذا ما لم اطلقک- یا جبھی کہ میں تجھے
طلاق نہ دوں ف- اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکے معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا- لم تطلق حتی
یموت عند ابی حنیفۃ- تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہیں ہوگی یہانتک کہ مر جاوے ف- پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب
وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے- وقالا تطلق حین سکت
اور صاحبین نے کہا کہ جس دم چپ ہوا وہ طالقہ ہوگئی ف- اس بنا پر کہ اذا میں شرط کے معنی نہیں ہیں- لان کلمۃ اذا للوقت
قال اللہ تعالی اذا الشمس کورت- کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالی نے فرمایا اذا الشمس کورت ف- کیونکہ یہی معنی ہیں کہ
وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہو جائیگا- یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرطیہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے- اور واضح ہو کہ شرط و جزا میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہو تو معنی
شرط نہیں چنانچہ کہا- وقال قائلھم ہ واذا تکون کریھۃ ادعی لھا + واذا یحاس الحیس یدعی جندب + اور عرب کے
شاعر نے کہا ہ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں + اور جب حلوا مانڈا تیار ہوتا ہے تو جندب کی
دعوت ہوتی ہے ف- مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا- اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ (اذا تکن) اور (ادع) کی جگہ
وادع) رہتا- اور (یحاس و یدعی) کی جگہ (یحس و یدع) رہتا ہ اور اگر ایسا رہے تو وزن شعر خیر باد کہہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط
نادر ہیں بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے- فصار بمنزلۃ متی ومتی ما- تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہوگیا ف- اور چونکہ متی میں
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یوں ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متی و اذا میں فرق نہیں نکلا- ولہذا
لو قال لامرأتہ انت طالق اذا شئت- اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے
ف- یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے- لا یخرج الامر من یدھا بالقیام من المجلس
کما فی قولہ متی شئت- تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے ف-
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت- تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا میں فرق نہوا بخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے- ولابی حنیفۃ انہ یستعمل فی الشرط ایضا- اور ابو حنیفہ
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے ف- اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گزری اور شرط کی مثال
قال قائلھم- عرب کے شاعر نے کہا ہ واستغن ما اغناک ربک بالغنی + اور بے پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب
تونگری کے ساتھ ف- یعنی جبتک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پرواہ مت کر چاہے میلا و موٹا کپڑا پہن لے + واذا
تصبک خصاصۃ فتجمل- اور جب تجھے محتاجی پہونچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ ف- تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
دشمن خوش نہوں کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہنا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے بخیریہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں
اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو اذا تصبک جزم نہوتا بلکہ اذا تصیبک ی- ب کے ساتھ ہوتا- پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنے میں آتا ہے- فان ارید بہ الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید بہ الوقت تطلق
پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی

ف پس اب شک پیدا ہوگیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہوگی ف خلاصہ یہ کہ
شک مین حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہین مٹتی ہے اور جو چیز ثابت نہو وہ شک سے نہین جمتی۔ اور یہان نکاح ثابت
ہے پس شک سے نہین جائیگا۔ بخلاف مسئلة المشیة۔ بخلاف مسئلہ مشیت کے ف یعنی جسمین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہان بھی
اذا شئت کہنے مین یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا ظرفیہ ہے تو وہان بھی شک پڑا۔ لانہ علی اعتبار انہ للوقت لا یخرج الامر من یدہا
کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہو۔ وعلی اعتبار انہ للشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ اذا
شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے ف جبکہ مجلس بدلی ہے۔ والامر صار فی یدہا فلا یخرج بالشک
والاحتمال۔ اور یہان عورت کے اختیار مین امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہین ہوگا۔ ف لہذا مشیت کے
مسئلہ مین یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہیگا اور یہ حکم اسوجہ سے نہین کہ اذا مثل متی کے صرف وقت کے معنی مین ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال
ہے بلکہ اسلیے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہوگا۔ اور یہان نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق
نہوگا۔ وہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیة۔ اور یہ اختلاف اس صورت مین ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہو ف اور اگر اسنے کہا کہ انت
طالق اذا لم اطلقک۔ تو طالقہ ہے جب مین تجھے طلاق نہ دون۔ اور کہا کہ میری اسمین نیت ہے تو بالاتفاق اسکی نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا
نوی الوقت یقع فی الحال۔ پس اگر اسنے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جسوقت تجھے طلاق نہ دون تو عورت فی الحال نا خوش
ہونے پر طالقہ ہو جائیگی ف یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر۔ اور اگر اسنے شرط کی نیت
کی ہو یعنے اگر طلاق نہ دون تو طالقہ ہے تو طلاق آخر عمر مین واقع ہوگی ف یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یحتملہما۔ کیونکہ
لفظ ان دونون معنی کو محتمل ہے ف تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہوجاوینگے جیسا کہ سابق مین بیان ہوا ہے
ولو قال انت طالق ما لم اطلقک انت طالق۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے جب تک مین تجھے طلاق نہ دون تو طالقہ ہے۔ فہی طالق
بہذه التطلیقة۔ تو استحسانا وہ عورت اسی تطلیقہ سے طالقہ ہوئی۔ معناہ قال ذلک موصولا بہ۔ اور معنی استحسان یہ کہ اسنے
انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا ف تب یہی تطلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق نہ دون تب تو طالقہ ہے لیکن اسنے
طلاق دیدی تو پھر مضاف طلاق بقولہ انت طالق ما لم اطلقک۔ کی وجہ سے طلاق نہوگی کیونکہ وہ خاموش نہین ہوا بلکہ انت طالق کہکر
اسنے طلاق دیدی۔ والقیاس ان یقع المضاف۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو۔ فیقعان ان کان
مدخولا بہا وہو قول زفر رح لانہ وجد زمان لم یطلقہا فیہ وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منہا۔
تو دو طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفر رح کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جسمین اسنے عورت کو طلاق نہین دی اگرچہ
زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فراغت کا ہے ف کیونکہ بعد اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہے
کہ اسنے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ ابھی کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنی طلاق نہین دی ہے تو عورت کو طالقہ ہونا چاہیے
مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہین کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق نہ دون تو طالقہ ہے پس اتنا زمانہ جسمین طلاق دے سکے یعنی انت طالق
کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اسمین طلاق نہو تو البتہ طالقہ ہوگی اور یہان اسنے ملا کر انت طالق کہدیا کچھ زمانہ نہین چھوڑا تو مضاف
طلاق نہین ہوسکتی ہان یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کرکے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان
زمان البر مستثنی عن الیمین بدلالة الحال۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم مین سے مستثنی ہے بدلالت حال
ف گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے بھر کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گذرے جسمین مین تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہے کیونکہ حالت اسی کو مقتضی
ہے۔ لان البر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقیق البر الا ان یجعل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم مین سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سچائی
کو ثابت کرنا ممکن نہین مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے ف بلکہ دلالت کلام یہی ہے کیونکہ اسنے جب کہا

کہ ایسا زمانہ گذرے جسمین تجھے طلاق ندون تو تو طالقہ ہو پس ضرور اتنا زمانہ دیکھا جاوے جسمین وہ طلاق دیسکتا تھا یعنی انت طالق
پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم خلاف دلالت کلام ہو - و اصلہ من حلف لا یسکن ہذہ الدار فاشتغل بالنقلۃ من ساعتہ
اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہو کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر مین نہین رہونگا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل کرنے مین مشغول
ہوگیا ف۔ تو اتنا زمانہ منتقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنیٰ ہو - و اخواتہ علی ما یاتیک فی الایمان انشاء اللہ تعالیٰ -
اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالیٰ آوینگے ف۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول مین - و من قال
لامراتہ یوم اتزوجک فانت طالق فتزوجہا لیلا طلقت - جسنے ایک عورت سے کہا کہ جسدن تجھے تزوج کرون پس تو طالقہ ہو
پھر اس عورت سے رات کو نکاح کیا تو بھی طالقہ ہو جائیگی ف۔ کیونکہ یوم یعنے دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہو اور کبھی مطلقاً [illegible]
وقت ہی مراد ہو چنانچہ فرمایا - لان الیوم یذکر و یراد بہ بیاض النہار - کیونکہ یوم یعنے دن بولا جاتا ہو اور اس سے روز روشن
مراد لیا جاتا ہو - فیحمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصوم - تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہو جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
ملایا جاوے جو دراز وقت مین ہوتا ہو جیسے روزہ ف۔ یا جیسے کہا کہ دن مین سفر کرونگا - والامر بالید - اور جیسے ہاتھ مین اختیار
دینا ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہی جس دن مین فلان شخص آوے - لانہ یراد بہ المعیار و ہذا الیق بہ - اسکی وجہ
یہ ہو کہ مراد دن سے ایک معیار ہو اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہو ف۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز مین ہوتا ہو تو زمانہ اس
فعل کا ظرف معیار ہوتا ہو اور ظرف معیار وہ کہ اُس سے زیادہ نہو جیسے روزہ ہو کہ ابتدا سے انتہا تک روزہ مین گھرا ہو نہ زائد ہو نہ کم ہو بخلاف
نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دراز ہو چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہو - اسی وجہ سے جب وقت ظہر مین چار رکعت پڑھین تو
یہ ضرور نہین کہ یہ فریضہ ہو جاوین کیونکہ اسمین فریضہ و بہت سی چار چار نوافل ہو سکتی ہین لہذا ہمنے کہا کہ فرض کی نیت ضروری ہو بخلاف
معیار کے کہ جب رمضان کے دن مین اسنے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اسوقت مین دوسرے روزہ کی گنجائش
نہین ہو جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت مین ہوتا ہو تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو
مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہو مراد لیا جاوے - کیونکہ دن بولنے مین کبھی روز روشن مراد ہوتا ہو - و
یذکر و یراد بہ مطلق الوقت - اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہو ف۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت مین ہوتا ہو
اسکے ساتھ مین دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہین ہو کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہو تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہین چاہتا ہو - قال اللہ تعالیٰ و من یولہم یومئذ دبرہ - یعنی اللہ تعالیٰ نے
جہاد مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن مین اپنی پیٹھ دیکر بھاگے الخ ف۔
اب یہ خوب معلوم ہو کہ دن سے یہ مراد نہین ہو کہ جو کوئی روز روشن مین بھاگے وہ مستوجب عقاب ہو اور جو رات مین بھاگے وہ مذموم
نہین بلکہ - المراد بہ مطلق الوقت - اس سے مراد مطلق وقت ہو ف۔ کسی وقت مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہین جبکہ
موازنہ ٹھیک ہو - فیحمل علیہ اذا قرن بفعل لا یمتد - تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
جو فعل دراز نہین ہوتا ف۔ جیسے آدمی کا پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم مین ہو جاتا ہو - رہا مسئلہ مین یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہو
والطلاق من ہذا القبیل - اور طلاق بھی اسی قسم سے ہو ف۔ کہ وہ ایک دم مین ہو جاتا ہو کچھ وقت دراز کی ضرورت نہین ہوتی
اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نچاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہو - فینتظم اللیل والنہار - تو رات و دن دونون کو شامل
ہوگا ف۔ تو خواہ رات مین نکاح کرے خواہ دن مین طلاق واقع ہوگی تو قولہ جسدن تجھسے نکاح کرون معنی یہ کہ جسوقت تجھسے نکاح کرون
تو طالقہ ہو - پھر یہ بات ظاہر ہو کہ دن کے یہ معنی عرف مین ہین اور حقیقۃً دن کے معنی روز روشن ہین - ولو قال عنیت بہ بیاض
النہار خاصۃ - اور اگر اسنے کہا کہ مین نے خاصکر روز روشن مراد لیا [illegible] کہا تھا کہ تجھسے جسدن نکاح کرون تو

طالقہ ہو یعنے اگر تجھسے روز روشن مین نکاح کردن تو تو طالقہ ہی اسی واسطے مین نے اس عورت سے رات مین نکاح کیا ہو۔ دین
فی القضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کریگا کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہین
واللیل لا یتناول الا السواد والنہار لا یتناول الا البیاض خاصۃ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنے رات نہین شامل مگر محض
تاریکی کو اور نہار یعنے دن نہین شامل مگر خاصۃ روشنی کو اور لغت یہی ہو ف۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃً اللہ تعالے
کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولی سچا ہوگا۔ رہا جو محاورہ کہ اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوائے مطلق وقت کے معنی
پر محمول ہوتا ہو جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہین چاہتا ہو تو یہ مجازی استعمال ہو پھر جب اسنے حقیقت کی نیت بیان
کی تو تحقیق صحیح ہو۔

فصل۔ ومن قال لامرأتہ انا منک طالق۔ جسنے اپنی جورو سے کہا کہ مین تجھسے طالق ہون۔ فلیس بشئی وان
نوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہین ہی اگرچہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال انا منک بائن۔ اور اگر کہا کہ مین تجھسے بائن
ہون ف۔ یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا مین تجھپر حرام ہون۔ ینوی الطلاق فہی طالق۔ حالانکہ اسکی
نیت طلاق ہو تو عورت طالقہ ہو جائیگی۔ وقال الشافعی لا تطلق فی الوجہ الاول ایضا اذا نوی۔ اور شافعی نے
کہا کہ پہلی صورت مین بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اسنے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملکت
المطالبۃ بالوطی کما یملک ہو المطالبۃ بالتمکین وکذا الحل مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر وزوجہ دونون مین
مشترک ہو حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہونچتا ہو جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہونچتا ہو اور اسیطرح حلت بھی دونو
مین مشترک ہو ف۔ الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہو کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہو کہ
عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو وطی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتہما۔ اور طلاق اسی حلت ومطالبہ کو دور کرنے
کے واسطے موضوع ہوا ہو۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہو جیسے عورت کیطرف
صحیح ہو ف۔ یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ وحلت دور ہوئی۔ یون ہی مرد کی طرف ہو کہ مثلاً
شوہر کہے کہ میری حلت ومطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحریم۔ جیسے بائن کرنا وحرام کرنا ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہو اگر
کہا کہ مین تجھسے بائن یا تجھپر حرام ہون جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ القید وہو فیہا دون الزوج۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ طلاق اصل مین بیڑی زائل کرنے کے لیے ہو اور بیڑی کا وجود عورت مین ہو نہ شوہر مین ف۔ تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت
رائگان ہو۔ الا تری انہا ہی الممنوعۃ عن التزوج بزوج آخر والخروج۔ کیا نہین دیکھتے کہ عورت ہی تو منع کی گئی ہو کہ
دوسرے شوہر سے نکاح نکرسکے اور گھر سے باہر نہ جاوے ف۔ کیونکہ اسکے پاؤن مین شوہر کی بیڑی ہو۔ اور شوہر آزاد ہو۔
اسکو یہ باتین منع نہین ہین۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہین۔ ولو کان لازالۃ الملک فہو علیہا لانہا
اور اگر فرض کرین کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہو تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے ف۔ تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ
مین تجھسے یعنی تیری طرف سے طالق ہون محض بیجا ہو۔ لانہا مملوکۃ والزوج مالک۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہو اور شوہر اسکا مالک ہو۔
ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوحہ رکھا جاتا ہو ف۔ اور شوہر ناکح ومالک ہو۔ بخلاف
الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ وہی مشترکۃ۔ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کے لیے ہو اور وہ دونون
مین مشترک ہو۔ وبخلاف التحریم لانہ لازالۃ الحل وہو مشترک۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہو حالانکہ
حلت دونون مین مشترک ہو فصحت اضافتہما الیہما ولا یصح اضافۃ الطلاق الا الیہا۔ پس بائن ہونے وحرام ہونے کی نسبت
دونون کی طرف صحیح ہو اور طلاق کی نسبت نہین صحیح ہو سوائے عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحدۃ او لا فلیس بشئی

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق ہے یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے ف یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہے۔ نع۔ قال رحمہ اللہ کذا ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف رح نے کہا کہ یوں ہی جامع صغیر میں بدون ذکر اختلاف کے مذکور ہے ف لیکن اسمیں اختلاف ہے۔ وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف آخرا۔ اور یہ ابوحنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ وعلی قول محمد وہو قول ابی یوسف اولا تطلق واحدۃ رجعیۃ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اسپر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ذکر قول محمد فی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأتہ انت طالق واحدۃ او لاشئی۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے۔ ف تو امام محمد نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ولا فرق بین المسألتین۔ اور دونوں مسئلوں میں کچھ فرق نہیں ہے ف کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلث یا نہیں ہے سب ایک معنی ہیں۔ ولو کان المذکور ہہنا قول الکل۔ اور اگر یہ ہو کہ جو حکم یہاں مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد روایتان۔ تو امام محمد سے دو روایتیں ہیں ف روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لانہ ادخل الشک فی الواحدۃ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ف کیونکہ تو طالق واحدۃ یا نہیں۔ کہا تو شک واحدہ میں ہے۔ لدخول کلمۃ او بینہا وبین النفی۔ کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط اعتبار الواحدۃ۔ تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہوگیا۔ ویبقی قولہ انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہگیا ف اور انت طالق سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قولہ انت طالق اولا۔ برخلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طالقہ ہے یا نہیں ہے ف تو یہاں طالقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالقہ بھی باقی نہ رہا۔ لانہ ادخل الشک فی اصل الایقاع فلا یقع۔ کیونکہ اسنے اصل واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہوگی۔ ولہما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد۔ اور ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا ف ورنہ وقوع نہوگا۔ تو یہ نہیں ہو سکتا کہ واحدۃ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہوجاوے خصوص جبکہ طالقہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالقہ کا مع عدد مذکور ہوگا ورنہ نہوگا۔ الا تری انہ لو قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلثا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ ثلث ہے۔ تطلق ثلثا۔ تو اسپر تین طلاق واقع ہونگی ف یہ نہوگا کہ طالقہ سے طلاق واقع ہو پھر ثلث سے تین طلاق واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالقہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للغا ذکر الثلث۔ اور اگر طالقہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہوجاتا ف بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالقہ ثلث عرف شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے ساتھ مفید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہو تو کچھ بھی وقوع نہوگا۔ وہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ہو المنعوت المحذوف۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوف ہے جو کلام میں سے حذف ہے ف جسکی صفت واحدۃ یا ثلث لاتے ہیں۔ معناہ انت طالق تطلیقۃ واحدۃ۔ انت طالق واحدۃ کے معنے یہ کہ تو طالقہ بتطلیقہ واحدۃ ہے ف یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تو طالقہ ہے۔ علی مامر۔ چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ واذا کان الواقع ما کان العدد نعتا لہ۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے ف واحدہ یا تین۔ کان الشک داخلا فی اصل الایقاع فلا یقع شیئ۔ تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہوگی ف تو خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھپر طلاق واقع کرنا ایکبار ہے یا نہیں ہے تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فافہم۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ میری موت یا اپنی موت کے ساتھ ہے تو طالقہ اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس بشیئ۔ تو یہ کچھ نہیں ہے ف کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہا

تو واقع نہوگی۔ لانہ اضاف الطلاق الی حالۃ منافیۃ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف منسوب کیا جو طلاق سے منافی ہے لان موتہ ینافی الاہلیۃ۔ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے ف یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رہی۔ و موتہا ینافی المحلیۃ۔ اور زوجہ کی موت منافی محلیت ہے ف یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولا بد منہما۔ حالانکہ طلاق واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے ف اسی واسطے مرد مجنون و طفل و خوابیدہ کی طلاق نہیں پڑتی۔ اور زوجہ باندی وغیرہ سے نکاح قائم نہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہیں رہی۔ واذا ملک الزوج امرأتہ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جورو کا ف مثلاً اسکی جورو کسی غیر کی لونڈی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا او شقصا منہا۔ یا جورو کے کسی حصہ کا ف مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں آدھی یا کم و بیش مل گئی۔ او ملکت المرأۃ زوجہا او شقصا منہ۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہوگئی ف مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے۔ وقعت الفرقۃ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہوجائیگی۔ للمنافاۃ بین الملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے ف یعنی نکاح کی ملکیت اور رقبہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں۔ اما ملکہا فلاجتماع بین المالکیۃ والمملوکیۃ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے میں پس بوجہ مالک و مملوکہ کے جمع ہونے کے ف یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور زوجہ اسکی خدمتگار مملوکہ ہے حتی کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہونچاوے حالانکہ وہ تو اسکا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے واما ملکہ ایاہا فلان ملک النکاح ضروری ولا ضرورۃ مع قیام ملک الیمین فینتفی۔ رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح دور ہوجائیگی ف علاوہ بریں زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ لونڈی کو حاصل نہیں ہیں تو لونڈی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے۔ رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہوگئی۔ ولو اشتراہا ثم طلقہا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستدعی قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ ولا بقاء لہ مع المنافی لا من وجہ ولا من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے ف برخلاف اسکے جو عدت میں ہو۔ وکذا اذا ملکتہ او شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاۃ۔ اور اسیطرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہوگئی تو شوہر کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کرچکے۔ وعن محمد انہ یقع لان العدۃ واجبۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ عدت واجب ہے ف یعنی عورت پر جسنے خریدا ہے جدائی کی عدت واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی۔ لانہ لا عدۃ ہناک حتی حل وطیہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے وطی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لغیرہ انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے بدو طلاق بمعیت اپنی مولی کی عتق کے ف یعنی تیرا مولی جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقہا ملک الزوج الرجعۃ۔ پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہے ف کیونکہ باندی کی طلاقیں اگرچہ کل دو ہیں لیکن جب آزاد ہوجاوے تو اسکی طلاقیں تین ہوجائینگی اور یہاں یہی ہوگیا۔ لانہ علق التطلیق بالاعتاق او العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہوجانے پر معلق کیا۔ لان اللفظ ینتظمہا۔ کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے ف چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
بہرحال اسنے تطلیق کو مولی کے آزاد کرنے ۔ یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے تو یہ آزادی شرط ٹھہری ۔ والشرط ما یکون
معدوما علی خطر الوجود ۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو ف ۔ اسی واسطے یوں نہیں کہتے ہیں
کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤنگا کیونکہ یہ تو ہو ہی ہوگا بلکہ اگر کل کھلا رہا تو آؤنگا ۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر یہ کہ
وللحکم تعلق بہ والمذکور بہذہ الصفۃ ۔ اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو ۔ حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
پر ہے ف ۔ کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولی کی طرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے
کے واسطے یہ شرط ہے ۔ پھر فرمایا کہ ۔ والمعلق بہ التطلیق ۔ اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے ف ۔ خود طلاق نہیں معلق ہے
یعنی جب ہمنے ثابت کر دیا کہ عتق مولی شرط ہے لہذا اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر اطلاق معلق ہے یا تطلیق ۔ تو فرمایا کہ تطلیق معلق
ہے ۔ لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا ۔ کیونکہ ہمارے نزدیک تعلیقات میں تصرف قولی جب معلق ہوا تو شرط
پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا ف ۔ ابھی تطلیق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولی کی طرف
سے آزادی حاصل ہوگی اسوقت شوہر کی طرف سے تطلیق کا وجود ہوگا ۔ ابھی صرف قول ہے ۔ واذا کان التطلیق معلقا
بالاعتاق او العتق یوجد بعدہ ۔ اور جبکہ تطلیق مذکورہ آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق یا عتق
کے پائی جاویگی ف ۔ تو یہ ہوا کہ جب مولی نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے متعلق ہوا ثم الطلاق
یوجد بعد التطلیق ۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائیگی ف ۔ یعنی جب تطلیق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
فیکون الطلاق متاخرا عن العتق ۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا ف ۔ اور وہ یعنی عتق کے وقت وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیقع ۔ اور یہاں
وہ حرہ ہے ۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملیں کہ وہ آزادہ ہے ف ۔ فلا تحرم حرمۃ غلیظۃ بالثنتین ۔ تو یہ عورت
صرف دو طلاق سے حرام بحرمت غلیظہ نہوگی ف ۔ بلکہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے ۔
بقی شیء وہو ان کلمۃ مع للقران ۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہے ف ۔ اور شوہر نے مع
عتق مولاک ۔ کہا تھا یعنی تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ ملی ہوئی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکالا کہ طلاقیں بعد آزادی کے ہونگی
قلنا قد یذکر للتاخر ۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کما فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا ۔ جیسا کہ اللہ تعالی
کے قول میں فان مع العسر یسرا ۔ ف ۔ یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ درمیان میں کچھ
فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری ۔ فیحمل علیہ ۔ تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا ۔ بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
بدلیل اس امر کے جو ہمنے معنی شرط سے ذکر کیا ف ۔ یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلیق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلیق ہونا
واجب ہے پس لامحالہ مع عتق مولاک کے یہی معنی ہونگے کہ بعد تیرے مولی کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھپر دو طلاقیں
ہیں ۔ فافہم ۔ ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتین ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا روز آوے
تو تو طالقہ بدو طلاق ہے ۔ وقال المولی اذا جاء غد فانت حرۃ ۔ اور مولی نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزادہ ہے ۔ فجاء
الغد ۔ پھر کل کا روز آیا ف ۔ تو وہ مطلقہ غلیظہ ہو گئی ۔ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ ۔ وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہانتک کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف ۔ بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے ۔ وعدتہا ثلث حیض ۔ اور اسکی
عدت تین حیض ہیں ف ۔ پس طلاق کے حق میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق میں آزادہ کے مثل ہوئی ۔ وہذا
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے ۔ وقال محمد زوجہا یملک الرجعۃ ۔ اور امام محمد رح نے
کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے ف ۔ یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہونگی ۔ لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی

حیث علقہ بالشرط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تعلیق کو اسی شرط سے معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف۔ یعنی جب کل کا روز آوے۔ اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی ہے تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ وانما ینعقد المعلق سببا عند الشرط۔ بلکہ جبھی سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے ف۔ تو جب کل کا روز آویگا اسی وقت گویا اسنے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ والعتق یقارن الاعتاق لانہ علتہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے ف۔ اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ والاصل الاستطاعۃ مع الفعل۔ اور ہم کی اصل یہ ہے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ف۔ یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے جبھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کا روز ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کا روز ہوتے ہی شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارنا للعتق ضرورۃ۔ تو طلاق دینا عتق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا ف۔ اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق تو یہ عورت بعد عتق کے طالقہ ہوئی۔ فصار کما اذا کانت المسئلۃ الاولی۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہو گیا۔ ولہذا یقدر عدتہا ثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی ف۔ اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہما انہ علق التطلیق بما علق بہ المولی العتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف۔ یعنی کل کا روز شروع جزو پس کل کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہوئے حالانکہ وہ اس وقت لونڈی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ معنی نہو ثم العتق یصادفہا وہی امۃ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق ف۔ اسکو ایسی حالت میں پہونچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہونچی ہیں۔ والطلقتان تحرمان الامۃ حرمۃ غلیظۃ۔ اور دو طلاقیں باندی کو بحرمت غلیظہ حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف المسئلۃ الاولی۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے ف۔ کہ اسمیں طلاقیں بعد عتق کے پہونچی ہیں نہ ساتھ۔ لانہ علق التطلیق باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو جب مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے ف۔ کہ اعتاق مولی کے ساتھ یہی معنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولی کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولی دونوں نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہونچا تو باندی مطلقہ و آزادہ ہو گئی۔ اور باندی پر مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے اسی واسطے ہمنے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی۔ بخلاف العدۃ۔ برخلاف عدت کے ف۔ کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دیے جانے کے وقت یہ عورت باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہے تو گویا طلاق کے لحاظ سے عدت کبھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جواب یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانہ یوخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے ف۔ اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ وکذا الحرمۃ الغلیظۃ یوخذ فیہا بالاحتیاط۔ اور یوں ہی حرمت غلیظہ میں احتیاط اختیار کیجاوے ف۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہونگی

یا بقول امام محمد نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بحرمت غلیظہ حرام ہوگئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت
کرتی ہے۔ ولا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمدؒ نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے ف۔ کیونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ شوہر نے
تطلیق کو مولی کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق وعتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلیق
عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی لیکن اس دلیل میں دھوکا ہوگیا۔ لان العتق لو کان
یقارن الاعتاق لانہ علتہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن اسوجہ سے ہوا کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن
التطلیق لانہ علتہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلیق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے ف۔ تو جب تطلیق مقارن عتق ہے
و طلاق بھی مقارن عتق ہے۔ فیقترنان۔ تو طلاق وعتق دونوں مل گئے ف۔ پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تمنے
خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے ف۔
واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنایہ ہے جیسے اُردو میں اتنا و اتنی۔ و من قال لامرأتہ انت طالق ہکذا۔ اور جسنے اپنی
جورو سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے یشیر بالابہام والسبابۃ والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی کے
ساتھ ف۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو اتنی طالقہ ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان الاشارۃ بالاصابع
تفید العلم بالعدد فی مجری العادۃ اذا اقترنت بالعدد المبہم۔ کیونکہ جب مبہم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اٹھا
لادین تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہوجاتا ہے ف۔ پس جیسے زبانی الفاظ اسواسطے بنائے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ
دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس
جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو
کہا کہ تو اتنی طلاق سے طالقہ ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہوگیا کہ تین طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان و دلیل ہے۔ قال
علیہ السلام الشہر ہکذا و ہکذا و ہکذا الحدیث۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الحدیث ف۔ دونوں ہاتھوں کی انگلیاں
تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹ کو تین مرتبہ بیان
کیا والحدیث فی الصحیحین عن ابن عمرؓ و فی مسلم عن سعد بن مالک و فی المستدرک عن عائشہ رضہ۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید علم ہے
وان اشار بواحدۃ فہی واحدۃ وان اشار بالثنتین فہی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک
طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاق ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف۔ اور یہ کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ
انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارۃ تقع بالمنشورۃ منہا۔ اور اشارہ
کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے ف۔ یعنی شمار کے لئے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بظہورہا فبالمضمومۃ منہا۔
اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا ف۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت
کی طرف کرے تو جنکو بند کر لیا ہے وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں
و اذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا ف۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں
تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لا قضاء۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند
انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو از راہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نکریگا۔ وکذا اذا نوی الاشارۃ بالکف
اور یوں ہی جب اسنے ہتھیلی سے اشارہ کا قصد کیا ف۔ تو بھی دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانۃ حتی
پہلی صورت میں از راہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہونگی ف۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدۃ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی ف۔ یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد
کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہے
ولیکن ظاہر کے خلاف ہے اسی واسطے قاضی تصدیق نکریگا ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا کو نہیں
ہوتا ہے ایسی صورت میں محل تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے
یعنی اتنی کہکر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم یقل ہکذا۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہیں کہا ف۔ بلکہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور انگلیوں سے اشارہ
کیا۔ یقع واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانہ لم یقترن بالعدد المبہم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملا ف۔
یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار رہا۔ فبقی الاعتبار لقولہ انت طالق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار
باقی رہا ف۔ جس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ واذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق
کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا ف۔ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طالقہ ہے۔ کان بائنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔
مثل ان یقول انت طالق بائن او البتۃ۔ مثلاً کہے کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا تو طالقہ البتہ ہے ف۔ بتہ بمعنی قطع ہے اور یہ دو طرح
ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسمیں رجعت کا اختیار نہو لیکن یہ گنجائش ہے کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوم
یہ کہ تین طلاق ہو جاویں حتی کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نکرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیا اذا کان بعد
الدخول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کلمہ ہو۔ لان الطلاق شرع معقبا للرجعۃ
فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشروع فیلغو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہو سکے تو بائن
سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کما اذا قال انت طالق علی ان لا رجعۃ لی علیک
جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت کا اختیار نہیں ہے ف۔ تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اختیار
باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ نہوئی تو کنایہ سے بھی بدرجہ اولی بائنہ نہوگی۔ ولنا انہ وصفہ بما یحتملہ لفظہ۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محتمل ہے ف۔ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ درمیان میں بالکل
جدائی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول وبعد العدۃ تحصل بہ۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے
اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے ف۔ اور بائن کے یہی معنی ہیں تو ظاہر ہوا کہ
جس بات کو طلاق خود محتمل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہوکر پھر وصل ہو جاوے
دوم یہ کہ جدائی ہوکر بالکل علیحدگی ہو جاوے۔ فیکون ہذا الوصف لتعیین احد المحتملین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف
کرنا اسکے دو محتمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے ف۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ
مجھے تجھپر رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ گذرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ ومسألۃ الرجعۃ ممنوعۃ۔
رجعت والا مسئلہ ممنوع ہے ف۔ یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتی کہ جب کہا کہ تو طالقہ ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر
ہے۔ فتقع واحدۃ بائنۃ اذا لم تکن لہ نیۃ۔ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہو۔ او نوی الثنتین۔ یا اسنے
دو طلاق کی نیت کی ہو ف۔ تو بھی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذا نوی الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو ف۔ یعنی
مجھے تجھپر رجعت نہیں اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ تجھے تین طلاق ہیں۔ فثلاث لما
مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہونگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا ف۔ کہ تین طلاق کا کل کی نیت بوجہ جنس
ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں
مترجم کہتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طالقہ ہے اس بنا پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہیں۔ تو نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بائنہ کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالقہ جسکو شرع نے رجعی رکھا ہے بلکہ غیر رجعی کر دے اور یہاں اسنے مطلق طالقہ کہکر اسکو غیر
رجعی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا طالقہ البتہ یا طالقہ ثلث ہے پھر کہتا کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ
اعلم بالصواب۔ م۔ ولو عنی بقولہ انت طالق واحدۃ وبقولہ بائن او البتۃ اخری یقع تطلیقتان بائنتان۔ اور اگر اسنے
انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہونگی۔ لان ہذا الوصف
یصلح لابتداء الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کیجاوے۔ ف۔ چنانچہ اگر اول سے
یون کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہو گی جیسا کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید میں گذرا کہ اپنی بیوی کو یہی کہا تھا
کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد
لی ہے پس جب کہا کہ ایک ہی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی رجعی نہیں بلکہ دونوں بائنہ ہونگی۔ وکذا اذا
قال انت طالق افحش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ افحش طلاق سے ہے ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑیگی اور
واضح ہو کہ فحش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجعی سے خارج ہوئی تو افحش ہو کر بائنہ ہو گئی۔ لانہ
انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر
جدائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو افحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ وہو البینونۃ فی الحال۔ اور وہ
فی الحال قطعی جدائی یعنے بائنہ ہو جانا۔ فصار کقولہ بائن۔ تو گویا یون کہا کہ تو طالقہ بطلاق بائن ہے ف۔ اگر وہم ہو کہ فاحش یا فحش
حد اعتدال سے خارج ہے اور افحش تو انتہا سے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ کبھی افحش بمعنی
فاحش آتا ہے تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے ہکذا ظہر للمترجم فاحفظہ۔ م۔ اسیطرح
اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت لمبی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق
بائن ہو گی۔ م۔ ف۔ چنانچہ مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءہ۔ لما ذکرنا۔ اور یون ہی جب
کہ تو طالقہ بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بائنہ ہو گی بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق
یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعۃ۔ اور
یون ہی جب کہا کہ تو طالقہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہو گی۔ لان الرجعی ہو السنۃ فیکون البدعۃ و
طلاق الشیطان بائنا۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن
ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعۃ لایکون بائنا الا بالنیۃ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ
بدعت ہے تو یہ بائنہ طلاق نہ ہو گی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدعۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ طلاق بدعت
کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہے ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ
عنہما کا یہی واقعہ تھا جسمیں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من النیۃ۔ تو نیت ہونا ضرور
ہے ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا اثر طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہو گی پس اگر کچھ نیت نہ ہو تو طلاق رجعی واقع
ہو گی۔ فافہم۔ م۔ وعن محمد انہ اذا قال انت طالق للبدعۃ او طلاق الشیطان یکون رجعیا۔ اور امام محمد سے نوادر میں
روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ بدعت یا بطلاق شیطان ہے تو رجعی طلاق ہو گی ف۔ تو امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف
سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو
حالت حیض میں طلاق دینے سے متحقق ہو جاتا ہے ف۔ کیونکہ حالت حیض میں جماع حرام ہے جبکہ طلاق دینا معصیت و اتباع شیطان ہے
تو وہ طلاق الشیطان و بدعت ہو گئی۔ فلا یثبت البینونۃ بالشک۔ تو مذکورہ وصف کی وجہ سے بائنہ ہونا ثابت نہیں ہوگا ف۔

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اسطرح ہوجائیگا کہ عورت جبوقت حیض سے ہو تو اسکی کہی ہوئی طلاق اسپر واقع ہو پس طلاق بدعت و طلاق شیطان ہوگئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنہ ہو تو بائنہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی احق للفتوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وکذا اذا قال کالجبل۔ اور یونہی جب کہا کہ تو طالقہ مانند پہاڑ کے ہے ف۔ یعنی طلاق مانند کوہ تو بائنہ ہوگی۔ لان التشبیہ یوجب زیادۃ لامحالۃ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لامحالہ زیادتی کو موجب ہے ف۔ پھر زیادتی یا تو ذات میں ہو یعنی طلاقین تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے چنانچہ فرمایا۔ وذلک باثبات زیادۃ الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجاوے ف۔ یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اسمیں زیادتی یہ کہ جدائی بائنہ ہوگئی۔ وکذا اذا قال مثل الجبل۔ اور یونہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ف۔ یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز عینی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ یہاں مانند و مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہوسکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا کبھی مشابہت ہوسکتی ہے مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ وقال ابو یوسف یکون رجعیا لان الجبل شیٔ واحد فکان تشبیہا بہ فی توحدہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی ف۔ اور شاید مراد یہ ہے کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اسکے تشبیہ کے وجوہ دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں مشابہت لی ہے تو بائنہ ہوجائیگی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم شہید رح کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایۃ کے ہے لکھا کہ اگر کہا کہ تو طالقہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقین ہیں اور حکم میں قاضی تصدیق نکریگا جبکہ کہے کہ میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر دو کا دعوی کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنہ ہے اور تین طلاقین نہونگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ احسن الطلاق وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو تو اور اہت سماعہ میں ہے کہ تو طالقہ اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز ہے۔ مع۔ ولو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ اشد الطلاق ہے۔ او کالالف۔ یا مانند ہزار کے او ملأ البیت۔ یا بھر گھر ہے۔ فہی واحدۃ بائنۃ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ الا ان ینوی ثلثا۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ ف۔ تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ ف۔ پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشد طلاق۔ دوم کالالف مانند ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔ اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ حکم اسواسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف۔ پس لغت عرب میں شدت کے معنی مضبوطی و محکمی کے ہیں پس طلاق شدید کے معنی طلاق مضبوط و محکم۔ وہو البائن۔ یہی طلاق بائن ہے۔ لانہ لایحتمل الانتقاض والارتفاض۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحتملہ۔ اور رجعی طلاق قابل ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف۔ کیونکہ اسمیں جدا کیا پھر چاہا رجوع کرلیا۔ تو خالی رجعی پر کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مدار اسکا اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہو۔ تو تین طلاقین بھی بدرجہ اولی ایسی ہی ہیں بلکہ انمیں تو حالا ضرور ہے لہذا یہاں تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ انما تصح نیۃ الثلث لذکرہ المصدر۔ تین طلاقوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف۔ یعنی اشد الطلاق۔ میں طلاق مذکور ہے فعلی ہذا اگر یوں کہا ہو کہ تو مطلقہ

شدیدہ ہی تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ
جبکہ مغلظہ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتوں کو محتمل ہوا اور
ایک ادنیٰ درجہ ہی کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہی اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہی فاحفظہ۔ م۔ یہ تو لفظ اول
کا بیان تھا۔ **واما الثانی**۔ رہا بیان دوم ف۔ یعنی مانند ہزار۔ **فلانہ قد یراد بہذا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد**
اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہی اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہی ف۔ قوت کی مثال یہ کہ
یقال ہو الف رجل۔ بولتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہی۔ **ویراد بہ القوۃ**۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہی ف۔ اور عدد
کی تشبیہ تو ظاہر ہی۔ غرضکہ تو طالقہ مانند ہزار ہی اسمیں دونوں احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر
مانند ہزار کے ہی۔ **فیصح نیۃ الامرین**۔ تو دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہی ف۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہی تو ایک
طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہی کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا احتمال نہیں ہوتا ہی پس
وہ طلاق کی جسد الی میں قوی ہی۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ
نیت ہو۔ م۔ **وعند فقد انہما**۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ **یثبت اقلہما**۔ دونوں میں سے کمتر کا ثبوت ہوگا ف۔ اور وہ
ایک طلاق بائنہ ہی کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہی اور تین طلاق سے مغلظہ ہونا مشکوک ہی۔ **وعن محمد انہ یقع الثلث عند**
عدم النیۃ لانہ عدد فیراد بہ التشبیہ فی العدد ظاہرا۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہی کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں
تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہی پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہی ف۔ اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہی لیکن
ظاہر پر عمل واجب ہی جب تک کوئی مانع نہو پس تین طلاق ہونگی۔ **کما اذا قال انت طالق کعدد الف**۔ جیسے کسی نے کہا کہ
تو طالقہ مانند عدد ہزار کے ہی ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں ہی کہ تو طالقہ مانند ہزار کے ہی یہی حکم
ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ **اما الثالث**۔ رہا لفظ سوم ف۔ گھر بھر طلاق۔ **فلان الشئ قد یملأ البیت لعظمہ فی نفسہ وقد**
یملأ لکثرتہ۔ تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہی کہ کبھی تو ایک چیز تمام کوٹھری کو بھر لیتی ہی اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی
ذات سے بہت بڑی ہی اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کوٹھری کو بھرتی ہی ف۔ تو محتمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہی یا کثرت مراد
ہی۔ **فای ذلک نوی صحت نیتہ**۔ تو دونوں میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہی ف۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہی تو وہ ایک طلاق
بائنہ ہی اور اگر کثرت مراد ہی تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھرپور کا لحاظ کرکے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لیجاویں اسواسطے کہ بھرپور
طلاقیں تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ **وعند انعدام النیۃ تثبت الاقل**۔ اور نیت نہ ہونے
کی صورت میں جو کمتر ہی وہ ثابت ہوگی ف۔ یعنی تین طلاق مغلظہ سے کمتر ایک طلاق بائنہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا
صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ ایسے صفت یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات
بیان کرنے میں بہت طول کلام ہی لہذا امام مصنف رحمہ نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابوحنیفہ و انکے اصحاب کا موافق اختلافات
اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ **ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رحمہ**
پھر قاعدہ کلیہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہی کہ۔ **انہ متی شبہ الطلاق بشئ یقع بائنا ای شئ کان المشبہ بہ**۔ جب اسنے طلاق
کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دیا تو طلاق بائن واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہی کوئی چیز ہو ف۔ بذات خود عظیم و کثیر
وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ **ذکر العظم اولم یذکر**۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نکیا ہو ف۔ یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق
مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چیونٹی کے سر کے ہی یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چیونٹی کے کہا
خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ **لما مر ان التشبیہ یقتضی زیادۃ وصف**۔ اسکی وجہ وہ ہی جو سابق میں

گذری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک ف
ور پہلی کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی
ن ذکر العظم یکون بائنا والا فلا - او
کان المشبہ بہ - چاہیے مشبہ بہ کوئی چیز ہو ف
ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چھوٹی کے سر سے ہو مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا - الغرض لفظ بزرگی کے معنی یہ ضرور ہے - لان ا
قد یکون فی التوحید علی التجرید - کیونکہ تشبیہ کبھی فقط اکیلا فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف - مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی
اور مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح تیری طلاق بھی ایک فرد ہے - پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود
تھی اس سے تجرید کرلی یعنے جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی - اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضروری ہے - اما ذکر
العظم فللزیادۃ لا محالۃ - رہا بزرگی کا ذکر تو لامحالہ زیادتی کے واسطے ہوگا ف - لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
پہاڑ کا ملحوظ نہونا معلوم مگر یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لامحالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر زائد ہو گئی - فافہم م - وعند زفر رح ان کان المشبہ بہ مما یوصف بالعظم
عند الناس یقع بائنا - اور زفر رح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی ف - قاضی یہی حکم کریگا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو -
والا فھو رجعی - اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہیگی ف -
لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے حالانکہ فائدہ پر محمول کرنا اصل ہے
علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
مفتی مرحوم نے رائگان کردی غفر اللہ تعالی لنا و لہ بفضلہ العمیم وھو ارحم الراحمین - پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفۃ رح و قیل مع ابی یوسف رح - بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
استاد امام اجل ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رح کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی
امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں ف - قول دوم اظہر ہے - بیانہ فی قولہ مثل رأس الابرۃ مثل عظم رأس الابرۃ مثل الجبل مثل
عظم الجبل - اس اختلاف کا ظہور اس قول میں کہ تو طالقہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے
یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے ف - ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ
مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر رح کے نزدیک رجعی ہے - اور جب کہا کہ سر سوئی
کے بڑائی کے مثل تو طالقہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے اور زفر کے نزدیک
رجعی کیونکہ سر سوئی لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے - اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر رح کے نزدیک
بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو - اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل بزرگی پہاڑ کے
ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہو گئی اور زفر رح کے نزدیک پہاڑ
کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی کا نام تشبیہ صحیح ہے م ع - اور یہ سب اسوقت ہے کہ
اسکی کچھ نیت نہو اور اگر اسنے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ تو طالقہ مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بائنہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہو اور اگر سردی میں تو بائنہ ہے - اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

[illegible] بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکر

شدیدہ ہو تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ بیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی پس
جبکہ منلظہ سبب طلاق ہوا اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو پس جب کلام مطلقہ شدیدی تشبیہ سے بائنہ ہو جاتا بہت بعید ہی
ایک ادنی درجہ ہی کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہی اور اگر اسنے اعلی کی نیت کی تو ایسی صورت مین صحیح ہی کہ طلاق بطور سنت
کا ملانا متعذر ہوا [illegible] ہی رحمہ سے منقول ہو چکا ہی تذکرہ کریم۔ ولو قال انت طالق تطلیقۃ شدیدۃ او
عریضۃ او طویلۃ فہی واحدۃ بائنۃ۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالق تطلیقۃ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ ہی تو یہ ایک طلاق بائنہ ہی۔ لان ما
یمکن تدارکہ یشتد علیہ وہو البائن۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ
ہی فقط۔ پس بائنہ واقع ہوگی۔ وما یصعب تدارکہ یقال لہذا الامر طول وعرض۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اسکو
کہتے ہیں کہ یہ امر بڑا کام ہی فقط۔ تو وہ بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف انہ یقع بہا رجعیۃ لان
ہذا الوصف لا یلیق بہ [illegible]۔ اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہی کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کے واسطے
[illegible] لائق نہیں تو وصف لغو ہو [illegible] خالی طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعیہ ہوتی ہی۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہی جو امام مصنف
نے ان صورتون کے واسطے اصل [illegible] کی کہ اذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ کان بائنا الخ۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی
زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی اور اسکی مثال مین طلاق بائن وافحش الطلاق واخبث الطلاق
وطلاق الشیطان والبدعۃ [illegible] وطلاق طویل عریض تک صورتین ذکر کین تو ہر ایک
صورت مین بائنہ واقع ہوگی [illegible] التعدد ہول صحت نیتہ لتنوع البینونۃ علی ما مر والواقع بہا بائن
اور اگر اسنے ان سب [illegible] تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہی (یک طلاق بائنہ یا تین
طلاق) چنانچہ گذرا اور تین طلاقین سے بھی بائن ہو [illegible] ہی فقط۔ تو بدون نیت کے جو کمتر ہی یعنی ایک طلاق بائنہ واقع
ہوگی اور جیسا اسنے تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت پر بائنہ مغلظہ واقع ہوگی۔ یہی صدر شہید رح نے ذکر فرمایا ہی۔ اور امام
[illegible] کہا کہ [illegible] تو طالق تطلیقۃ شدیدہ ہی تو تین تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہین پس شمس الائمہ رح کے نزدیک
تین طلاقون کی نیت صحیح نہیں ہی اور یہی [illegible] ہین ہی اور اسی کو اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ ایسی تین کی نیت نہین
صحیح ہی [illegible] کہا کہ یہی اصح ہی کیونکہ لفظ حسب وحدت کے واسطے متعین ہی تو احتمال نہ رہا پس بغیر محتمل مین نیت
تثلیث نہین صحیح ہی [illegible] کہا [illegible] جواب دیا کہ لفظ مین ایک ہی طلاق ہی لیکن طویل و عریض کے وصف
سے تین طلاقین نکالی گئین۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب بالکل ساقط ہی کیونکہ طول وعرض تنہا قابل طلاق نہین تو تعداد طلاقات
ثابت نہین ہو سکتی بلکہ [illegible] بائنہ ہو [illegible] بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہی۔ ہان جواب یہ ہی کہ تطلیقہ مصدر ہی
اور مصدر جنس ہی اور [illegible] وحدت کچھ منافی نہین تو تین طلاقین جنس کامل ہی یعنی وہ ایک فرد ہی تو معنی یہ ہوے کہ مجھے
تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہی اور یہ معنی ابتداے شرح جامی مین الکلمہ کے تاء کے واسطے صحیح ہین پس مذہب وہی جو امام
مصنف نے ذکر کیا ہی۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول

فصل فی الطلاق قبل الدخول۔ یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان مین ہی فقط
[illegible] ہو کہ غیر مدخولہ پر عدت نہیں تو اسکی طلاق بائنہ ہو جاتی ہی جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گذرنے کے بائنہ ہوتی ہی۔ واذا طلق
الرجل امرأتہ ثلثا قبل الدخول بہا۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقین دین فقط یعنی
اگر تینون طلاقین [illegible] بطور بدعت کے ایک کلمہ سے دیدین۔ وقعن علیہا۔ تو اسپر سب واقع ہو جائینگی فقط۔ اور اسکا یہ اثر ہوگا

ین مذکورۂ بالا ف۔ کہ عدد معتبر کہنے
شدیدہ ہی تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلق ساتھ از راہ معنی کے ہمجنس ہو ف
جبکہ مغلظہ سہ طلاق ہو اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو پس جب کلام سالانہ شدید بو مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی
ایک ادنی درجہ ہو کہ اس سے کم نہین ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلی کی نو کی تو اسمین رہتا ہو۔ ن۔ ولو قال انت طالق
کا بیان۔ قبل واحدۃ۔ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طلاق ہو ایک ایسی جو کرمی واحدہ ہو ف۔ یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ
کے ہی۔ او بعدہا واحدۃ۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہو وقعت واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی ف۔ اور ایک طلاق دیگر
خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونون صورتون کی حالت یہ ہو کہ دونون مین اسنے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت
واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعدہا واحدۃ۔ دونون صورتون مین قبل یا بعد کلمہ ظرف ہو لیکن اول مین کوئی
ضمیر نہین اور دوم مین بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہو اور اول صورت کے معنی یہ ہین تو طالقہ بواحدہ ہو قبل واحدہ کے گویا کہتا ہو کہ یہ طلاق
واحدہ تجھے ایسی حالت مین پڑی کہ جو واحدہ تجھے ملی تھی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہو کہ
واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ دونون صورتون مین اس سے ایک ہی طلاق واقع
ہوگی۔ یہان ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والاصل انہ متی ذکر شیئین۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہو کہ جب اسنے دو چیزین
ذکر کین ف۔ جیسے یہان واحدہ اور واحدہ دونون کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف الظرف۔ اور دونون کے بیچ مین
لفظ ظرف لایا ف۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہان ظاہر ہو۔ ان قرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور آخرا۔ اگر ظرف
کو ہائے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر مین مذکور ہو ف۔ جیسے دوسری صورت مین کہا کہ واحدۃ
بعدہا واحدۃ۔ دونون واحدہ کے بیچ مین بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعدہا صفت دوسری واحدہ کی ہو یعنی دوسری
طلاق واحدہ ایسی ہو کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالین اور بھی ہین۔ کقولہ جاءنی زید قبلہ عمرو۔ جیسے کہو کہ آیا زید
قبل اسکے عمرو ف۔ یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہو کہ وہ قبل آیا ہو تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدۃ
بعدہا واحدۃ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہو گئی تو ظاہر ہو کہ پچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخولہ ہو یہ تو
سوقت کہ ظرف کے ساتھ ہا کنایہ ملائی ہو۔ وان لم یقرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور اولا۔ اور اگر اسنے ظرف کے
ساتھ ہا کنایہ نہین ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہو۔ کقولہ جاءنی زید قبل عمرو۔ جیسے آیا میرے
پاس زید قبل عمرو کے ف۔ یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہو کہ عمرو سے قبل ہو۔ پس مسئلہ کی اول صورت مین انت طالق واحدۃ
قبل واحدۃ۔ یہ معنی ہوتے ہین کہ اب مین تجھے طلاق واحدۃ ایسی دیتا ہون جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گویا اس سے
پہلے ایک ہو چکی ہو تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہو کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب
یہ ہو کہ مین ایک طلاق کو زمانہ ماضی مین کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر ٹھہراؤن۔ وایقاع الطلاق فی الماضی
ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی مین طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہو ف۔ کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان
کرنے و خبر دینے کو نہین کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی پیدا کرنے کا نام ہو۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی مین وہی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ
کبھی بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہو تو ماضی کرنا جہالت ہو۔ لان الاسناد لیس فی
وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہو۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ
صفۃ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ مین مفہوم ہو وہ واحدہ اول کی صفت ہو ف۔ یعنی مین
اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہون جو واحدہ سے پہلے ہو۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی مین کیسے دیتا ہون۔ حالانکہ معلوم ہو چکا

کہ یہ بحالت ہے وہ زمانہ ماضی میں ا
فتبین بالاولی فلا تقع الثانیۃ - پھر
صورت یعنی واحدۃ بعدہا واحدۃ - تو فرمایا کہ
واحدۃ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف
پہلے ایک ہوئی فحصلت الابانۃ بالاولی - تو اول واحدہ سے ساتھ عورت بائنہ ہو گئی ف پس بعد والی بیکار ہو گئی - اس
ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدۃ سے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے - یہ لطیفہ ہے - اور یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اسی واسطے
ایک ہی سے بائنہ ہو کر دوسری باطل ہوئی - ولو قال انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ تقع ثنتان - اور اگر اسنے کہا
کہ تو طالقہ واحدہ جسکے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑ جاوینگی لان القبلیۃ صفۃ للثانیۃ - کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
ہے - لاتصالہا بحرف الکنایۃ - کیونکہ قبل کے ساتھ ہا کنایہ متصل ہے ف تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
ہے - حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے - فاقتضی ایقاعہا فی الماضی - تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی - و ایقاعہا
فی الحال - اور خود زمانہ حال میں پڑی مع ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایضا - لیکن طلاق کی شان ایسی
ہے کہ اسکا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ حال میں واقع ہو ف تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی - اور حالی
خود موجود ہے - فتقترنان فتقعان - تو دونوں ملگئیں پس دونوں واقع ہو جاوینگی ف جیسے غیر مدخولہ سے کہا کہ تجھے دو طلاق
فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں - وکذا اذا قال انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ تقع ثنتان - یونہی اگر کہا کہ تو طالقہ
واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہونگی ف کیونکہ جب اسنے شروع کیا کہنا کہ تو طالقہ واحدہ - تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن جب
کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہوگی بلکہ حال میں آویگی تو دونوں ملگئیں - لان البعدیۃ
صفۃ للاولی - کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے ف موافق اصل مذکورہ کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے - اسلیئے کہ
واحدہ بعد واحدہ کے یہ معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے در اصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے - فاقتضی ایقاع
الواحدۃ فی الحال - تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو - وایقاع الاخری قبل ہذہ - اور اس سے پہلے دوسری
واقع ہو ف لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے - فتقترنان - تو دونوں طلاقیں
ملگئیں ف گویا اسنے کہا کہ فی الحال تجھے دو طلاقیں ہیں - ولو قال انت طالق واحدۃ مع واحدۃ او معہا واحدۃ
تقع ثنتان - اور اگر اسنے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالقہ واحدہ کہ اسکے ساتھ ملی واحدہ ہے تو دو طلاقیں
واقع ہونگی - لان کلمۃ مع للقران - کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے ف جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی -
وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدۃ تقع واحدۃ - اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ واحدہ
کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی - لان الکنایۃ تقتضی سبق المکنی عنہ لا محالۃ - اسواسطے کہ کنایہ مقتضی
ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ لامحالہ سابق موجود ہو جاوے ف یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود
ہو جب اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی - اور جواب
یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہولے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو - لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و تصور
میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مثلاً جسنے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کی انگلی کے ساتھ بیچ کی انگلی ملاکر اٹھا دوں پھر
جسنے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے - فافہم - م - یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے - وفی المدخول بہا تقع ثنتان فی الوجوہ کلہا - اور

شدیدہ ہی تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو - مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ [illegible] اول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جاتی
جبکہ مغلظہ بسبب طلاق ہوا اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو - پس جب کلام مطلق [illegible] ہی تو جب تک عدت نہ گزرے عورت کا
ایک ادنی درجہ ہی کہ اس سے کم نہین ہوسکتا تو یہی متعین ہی اور اگر [illegible] طالق واحدۃ وواحدۃ - اور اگر غیر مدخولہ
[illegible] خلت - پھر وہ عورت داخل ہوئی - تو وقت تکلم
واحدۃ عند ابی حنیفۃ وقالا یقع ثنتان - تو ابو حنیفہ [illegible] پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی - اور صاحبین نے کہا کہ دونون
واقع ہونگی ف اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس
گھر مین گئی تو تیری جزاء یہ کہ تجھپر ایک طلاق اور ایک طلاق ہی اور اگر شرط کو موخر کیا یعنی — ولو قال لہا انت طالق واحدۃ
وواحدۃ ان دخلت الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہی اگر تو اس گھر مین داخل ہوئی - فدخلت - پھر وہ
عورت غیر مدخولہ اس گھر مین گئی - طلقت ثنتین بالاجماع - تو بالاجماع وہ دونون طلاقون سے طالقہ ہو جائیگی ف پس
معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت مین ہی کہ جب شرط کو مقدم لایا ہی - لہما ان حرف الواو للجمع المطلق - صاحبین کی دلیل
(دونون طلاقین واقع ہونے مین) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہی ف یعنی جن دو چیزون کے درمیان
واو آتا ہی تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہی کہ وہ دونون چیزین کسی طرح جمع ہو گئین خواہ ساتھ ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید وخالد
آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونون ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہی اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہی غرضکہ
اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونون سے ثابت ہوا ہی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ دونون کسطرح آئے ہین مگر جسطرح
آئے ہون یہ کہنا صحیح ہی کہ زید وخالد آئے - اسی قاعدہ پر ہمنے کہا کہ آیت وضو مین اللہ تعالی نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم
الی المرافق وامسحوا الخ - یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا - اور یہ نہین کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا - فا نہین ہی جسکے معنی پیچھے ہین
ہی تو حاصل یہ نکلا کہ وضو مین منھہ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پانون دھونا یہ سب جمع کرو و چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر
کرو ہان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہی لیکن اگر دریا مین غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وضو ہو گیا اور اہل لغت مین سے
کسی نے خلاف نہین کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہی - فتعلقن جملۃ - تو دونون طلاقین جمع ہو کر معلق ہونگی ف یعنی اگر گھر مین
گئی تو دونون کا مجموعہ واقع ہوگا - کما اذا نص علی الثنتین - جیسے اس صورت مین کہ اسنے منصوص یون کہا کہ ف اگر تو اس
گھر مین گئی تو تجھپر دو طلاقین ہین - او اخر الشرط - یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا ف کہ تجھپر ایک طلاق اور ایک طلاق ہی اگر تو
گھر مین گئی - تو بالاجماع دونون واقع ہوتی ہین - یون ہی شرط کو مقدم کرنے مین دونون جمع ہونگی - لہ ان الجمع المطلق یحتمل القران
والترتیب - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مطلق جمع تو محتمل ہی کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہو ف پھر تمنے اسکو ساتھ ہی مجموعہ
کیونکر لے لیا بلکہ یون کہو کہ احتمال ہی کہ بشرط گھر مین جانے کے دونون طلاقین ساتھ ہی جمع ہو جاوین یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جاوین
تو جمع ہونا دونون طرح ہو جائیگا - فعلی اعتبار الاول یقع ثنتان - پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کرو تو دونون واقع ہو جاوینگی
وعلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدۃ - اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کر لے پھر صرف ایک ہی واقع ہوگی - ف کیونکہ عورت غیر مدخولہ
ہی تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بائنہ ہو گئی اب دوسری کا محل نہین رہا - کما اذا نجز بہذہ اللفظۃ - جیسے اس لفظ کے ساتھ
فی الحال دیدے ف یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہی تو واو مین دونون کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی
اور شاید کہ دونون اعتبارون کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھپر دو کا مجموعہ ہی تو دونون واقع ہونگی اور اگر کہے تجھپر ایک بعد ایک کے تو فقط
ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی رہی دوسری تو اسمین شک ہی - فلا یقع الزائد علی الواحدۃ بالشک - تو
ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہین واقع ہوسکتی - بخلاف ما اذا اخر الشرط - برخلاف اسکے جبکہ اسنے شرط کو موخر کیا ف اور

کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی بشرطیکہ تو اس گھر مین جاوے یا اگر تو اس گھر مین جاوے - لانہ مغیر صدر الکلام - کیونکہ شرط تو ابتدائے کلام کو بدل دینے والی ہی ف - تو جب کہا کہ تو طالقہ ہی تو یہ طلاق واقع ہو جاتی مگر جب اسنے شرط لائی تو ابھی نہین واقع ہوگی - فیتوقف الاول علیہ - تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی ف جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر مین داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہی وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونون اسی شرط پر ہوگئین - فیقعن جملۃ - تو دونون ساتھ ہی واقع ہونگی - ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف - اور جس صورت مین شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہین ہی تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہین ف - یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اسنے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہی پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر موقوف نہین لہذا فوراً واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہین رہا - اور جس صورت مین شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہی تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو واقع ہونا موقوف بشرط ہو گیا اور جب اول واحدہ موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیرے اس گھر مین داخل ہونے پر دو طلاقین متوقف ہین تو جب داخل ہوگی دونون واقع ہو جاوینگی - یہ حرف واو کا عطف تھا جسمین جمع کے معنی ہین - ولو عطف بحرف الفاء - اور اگر حرف فاء سے عبارت کیا ف - یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالقہ واحدہ پس واحدہ ہی تو اسمین اختلاف الروایۃ ہی - فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکرخی - چنانچہ کرخی کی نقل مین یہ بھی باختلاف مذکورہ بالا ہی ف - چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہونگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے - اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہونگی - لیکن یہ نقل خلاف اصول ہی - وذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدۃ بالاتفاق لان الفاء للتعقیب - اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی - کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہی ف جب کہا کہ تو واحدہ فواحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہی اگر گھر مین جاوے - اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہی اسکے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہی - تو جب گھر مین جالے پر اول واحدہ واقع ہوگئی تو بائنہ ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہین رہا پس ایک ہی واقع ہوگی - فہو الاصح - اور یہی قول اصح ہی ف - کیونکہ یہان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی فافہم - واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمین کین قسم اول طلاق صریح اور اسکو یہان تک بیان کیا - اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا - واما الضرب الثانی - وہو الکنایات - لا یقع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلالۃ الحال - اور رہی دوسری طلاق اور وہی کنایات ہین تو اس سے طلاق نہین واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ ف یعنی وہ شخص کنایہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت مین یہ لفظ بولا ہی وہ حالت بتلاتی ہی کہ اس سے طلاق مقصود ہی تو قاضی حکم کریگا کہ طلاق واقع ہوگئی ورنہ خالی لفظ سے نہین واقع ہوگی - لانہا غیر موضوعۃ للطلاق - اسکی وجہ یہ ہی کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہین ہین - بل یحتملہ وغیرہ - بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونون کو محتمل ہین ف شاید طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی - فلا بد من التعیین او دلالتہ - پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو ف یعنی نیت کرے کہ میری یہی معنی مراد لیے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جورو مرد مین جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دیدے - مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہم طلاق کی کیا ضرورت ہی - عورت نے کہا کہ مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہین معلوم تمہی تو مین جانتی ہون کہ سوائے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہین - مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانا کر - یا جا اپنی راہ لے - یا مانند اسکے الفاظ کہے تو یہ حالت دلیل ہی کہ اسنے اس سے طلاق کے معنی لیے ہین - اور ایسے محاورات ہر زبان مین مختلف ہین بلکہ کبھی ایک زبان مین وہ کنایہ طلاق ہوتا ہی اور دوسری

زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحفظہ م - قال وہی علی ضربین منہا ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و
لا یقع بہا الا واحدۃ - قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں از انجملہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جن سے رجعی طلاق
پڑتی ہے اور انسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے - وہی قولہ اعتدی و استبرئی رحمک و انت
واحدۃ - اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے - اما الاول - بیان
لفظ اول ف - یعنی تو اعتداد کر کنایہ طلاق ہے - فلانہا تحتمل الاعتداد عن النکاح و تحتمل اعتداد نعم اللہ تعالی
سو اسواسطے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالے کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے ف - کیونکہ اعتداد کے معنی
شمار کرنا ہیں - یہ محاورہ ہوگیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہی معنی مراد لیے یا اللہ تعالی کی نعمتیں شمار
کرنا مراد لیا - بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر - ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر
ہونگے - فان نوی الاول تعین نیتہ - پھر اگر اسنے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہوگئے
ف - پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر - فیقتضی طلاقا سابقا - پس یہ
مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی ف - جسکی عدت بیٹھے - والطلاق یعقب الرجعۃ - اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
اسکے پیچھے لگی ہے ف - یعنی چاہے رجعت کرے اسکو رجعت کا اختیار ہوا - اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں
جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضاء سے دوسری چیز کا حکم
ثابت کرتا ہے - مثلا حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑکر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض
ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیع چھوڑنا و جانا بھی فرض ہے - اسی طرح جب
عدت نکاح میں بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ - اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ
جب تک نہیں گذری چاہے عورت سے رجوع کرے م - واما الثانیۃ - اور بیان لفظ دوم ف - استبرئی رحمک - قیت یہ
کنایہ رجعی ہے - فلانہا تستعمل بمعنی الاعتداد - سو اسواسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ف - اسلیے
کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر - حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے معتبر ہے کیونکہ جب ایام عدت
میں حیض آئے تو دریافت ہوگیا کہ حمل نہیں ہے - لانہ تصریح بما ہو المقصود منہ فکان بمنزلتہ - کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہوگیا ف - کیونکہ عدت بیٹھکر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑگئی - وتحتمل
الاستبراء لیطلقہا - اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برأت اسواسطے دریافت کر تاکہ شوہر اسکو طلاق دے ف - تاکہ ایسا نہو کہ حاملہ ہو تو
بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برأت دریافت کر تاکہ تجھے طلاق دیدوں پس ضروری مقتضی نہوا کہ طلاق پڑ چکی
ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی - واما الثالثۃ - رہا بیان لفظ سوم
ف - انت واحدۃ کنایہ رجعی ہے - فلانہا تحتمل - سو اسواسطے کہ یہ جملہ محتمل ہے ف - جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدۃ نصبی فتحہ
کے ساتھ ہو وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول - ان یکون نعتا لمصدر محذوف - یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف
کی ہو - معناہ تطلیقۃ واحدۃ - یعنی اسکے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ف - تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی - فاذا نواہ
جعل کانہ قالہ والطلاق یعقب الرجعۃ - پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہدیا اور صریح طلاق
کے پیچھے رجعت لگی ہے ف - پھر یہ تو اول احتمال پر ہے - و تحتمل غیرہ - اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں - وہو ان یکون
واحدۃ عندہ او عند قومہ - وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے ف - یعنی خوبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے

اصطلح کہ انت ثابتۃ واحدۃً - پس مبتدا و خبر تو انت ثابتۃ ہی اور واحدۃً منصوب حال از ضمیر ثابتۃ ہی یا انت مبتدا اور واحدۃ خبر ہو اور خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہی جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہی - م - بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محتمل ہیں یا غیر کو تو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں - ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہا الی النیۃ - اور جبکہ یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو انمیں نیت ضروری ہی ف - جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو - ولا یقع الا واحدۃ - اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوگی - لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضمر - کیونکہ انمیں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہی یا محذوف مقدر ہی ف - چنانچہ اعتدی اور استبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہی کہ انت طالق فاعتدی الخ - اور انت واحدۃ میں نیت کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدۃ - پس معلوم ہوا کہ درصورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی - ولو کان مظہرا لا یقع بہ الا واحدۃ - اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی - فاذا کان مضمرا اولی تو جب یہ قول بیان مقدر ہوا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی ف - اگر کہو کہ انت واحدۃ میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدۃ لازم ہوا اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محتمل ہوتا ہی - جواب دیا کہ - وفی قولہ واحدۃ ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدۃ ینافی نیۃ الثلث - یعنی انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدۃ کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی ہی ف - اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو محتمل تھا مگر جب واحدۃ سے تصریح کردی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت ہی جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہی اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہی فافہم - م - ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ - واضح ہو کہ انت واحدۃ میں واحدہ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہی ف - خواہ وہ انت واحدۃ پیش دے یا فتحہ دے یا ساکن بولے - بہرحال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی - وہو الصحیح - یہی قول صحیح ہی - لان العوام لا یمیزون بین وجوہ الاعراب - کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں ف - یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہی مترجم کہتا ہی کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں بنتا ہی اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہی تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہی یا ایک ہی تو نیت کے وقت واقع ہوگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جنسے فقط ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہی - رہی دوسری قسم تو فرمایا - وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت واحدۃ بائنۃ - اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - وان نوی ثلثا کان ثلثا - اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہونگی - وان نوی ثنتین کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر اس لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ف - پس ان الفاظ سے بہرحال بائنہ واقع ہوتی ہی - وہذا مثل قولہ انت بائن - اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بائنہ ہی ف - بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قد میں بہت لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لمبا بیڈول ہی سب سے نرالا کینڈا ہی تو طلاق کی نیت شرط ہوئی - وبتۃ - اور تو بتہ ہی - وبتلۃ - یا تو بتلہ ہی ف - دونوں کے معنی قطع کے ہیں - وحرام - یا تو حرام ہی ف - جسمیں تصرف جائز نہو اور محترم ہو جیسے بیت الحرام - وحبلک علی غاربک - یا تیری رسی تیری گردن پر ف - جیسے اونٹنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہی خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی - جیسی مراد ہو - والحقی باہلک - یا اپنوں سے جا مل ف - خواہ ملاقات کیلیے یا مجھے مطلقہ ہوکر جیسی نیت ہو - وخلیۃ - یا تو خلیہ ہی ف - چھٹی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہی یا نکاح کی قید سے - وبریۃ - یا تو بریہ ہی ف - کام کاج سے بری ہی یا عقد نکاح سے - ووہبتک لاہلک - یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کردیا ف - خواہ اسلیے کہ طلاق

جوابا ویصلح سبا و شتیمۃ - اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکتے ہیں - ففی
حالۃ الرضا لا یکون شئی منہا طلاقا الا بالنیۃ - پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ
طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائیگا - والقول قولہ فی انکار النیۃ لما قلنا - اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق
نہیں تھی تو قول اُسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل
ہیں تو نیت ضروری ہے اور نیت پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں - یہ تو حالت رضا کا حکم ہے -
وفی حالۃ مذاکرۃ الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردا فی القضاء - اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی
کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہ ہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں ف - کیونکہ جب وہ
الفاظ رد نہیں ہیں تو ظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا - اور قاضی اسکو طلاق قرار
دیگا - مثل خلیہ بریہ بائن بتہ حرام اعتدی امرک بیدک اختاری - جیسے ۱ - خلیہ ۲ - بریہ - ۳ - بائن ہے - ۴ - بتہ
ہے - ۵ حرام ہے - ۶ - تو عدت کر - ۷ - تیرا امر تیرے ہاتھ ہے - ۸ - تو اختیار کر - لان الظاہر ان مرادہ الطلاق عند سوال
الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہے ف - اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے
موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کریگا - ہاں فیما بینہ وبین اللہ تعالے اسکی تصدیق ہوگی اگر اسنے درحقیقت طلاق
مراد نہیں لی - ویصدق فیما یصلح جوابا وردا - اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد
دونوں ہو سکتے ہیں ف - تو جب اُسنے کہا کہ میں نے رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی - مثل قولہ اذہبی اخرجی تقنعی
قومی تخمری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ ۱ - چلی جا ۲ - نکل جا - ۳ - مقنعہ ڈال لے - ۴ - اُٹھ کھڑی ہو
۵ - اوڑھنی سے منھ ڈھانک ف - استتری - اعزبی - یعنی پردہ کرلے - ۷ - میری نظر سے اوٹ ہو - الغایہ - و یا تخمری بنا
الحجری - اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں ف - کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں - لانہ یحتمل الرد وہو الادنی فحمل علیہ کیونکہ
یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہے تو اسی پر محمول ہوئے ف - کیونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنی درجہ تو یقینی
ہے اور اعلی درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلی کے واسطے دلیل قائم نہو اور دلیل یہاں یہ کہ وہ شخص اقرار
کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہوں - وفی حالۃ الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد
او السب - اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے -
الا فیما یصلح الطلاق - سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں - ولا یصلح للرد والشتم - اور رد و گالی دینے کو
محتمل نہیں ہیں - کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک - جیسے ۱ - تو عدت کر - ۲ - اختیار کر - ۳ - تیرا کام تیرے ہاتھ
ہے - فانہ لا یصدق فیہا - تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق نہوگی ف - یعنی قاضی نہیں مانیگا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی
[illegible] ظاہر کے خلاف ہے - لان الغضب یدل علی ارادۃ الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مراد
[illegible] ف - ہاں اگر اسنے پہلے سے گواہ کر لیے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اسطرح کہونگا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس
[illegible] قبول کریگا اور یہ اشعار ہے کہ اللہ تعالی کے نزدیک اگر طلاق مراد نہو تو واقع نہوگی - وعن ابی یوسف فی قولہ
[illegible] - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر اسنے کہا کہ میری تجھ پر کچھ ملک نہیں ہے - ولا سبیل لی علیک
[illegible] وخلیت سبیلک - یا میں نے تیری راہ چھوڑ دی - وفارقتک - یا میں نے تجھے الگ کیا - انہ
[illegible] تو حالت غضب میں اسکی تصدیق ہوگی ف - اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی - لما فیہا
[illegible] الفاظ میں گالی و بدگوئی کا احتمال ہے ف - واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور ترجمہ بعض

دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ میں تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے براءت جبھی ہوتی ہے کہ
اُسکو ادا کر دے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو- اگر کہا کہ میں نے تیری طلاق
تجھے ہبہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہو تو قضاءً واقع ہوگی- اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ میرے
تیرے درمیان کچھ باقی نہیں رہا- مجھے تجھ سے کچھ کام نہیں- بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی
کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی- اگر کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں جو چاہے اختیار کر لے-
اسمیں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو- مف- میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کرلی
ورنہ کوئی واقع نہوگی- م- کہا کہ تجھ پر تو مثل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہے تو نیت سے واقع ہوگی- کہا کہ تو میری جورو نہیں اور
میں تیرا شوہر نہیں- تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں- اور واضح ہو کہ اگر پانی یا ہوا
پر یا ایسے طور پر طلاق کی تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہوا تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہے
تو طلاق واقع ہوگی والتجزیات فی الفتاوی- م ف- ثم وقوع البائن بما سوی الثلثۃ الاول مذہبنا- پھر واضح ہو کہ کنایات میں سوائے
قسم اول تین الفاظ کے باقی تینوں سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے ف- مذہب ابی حنیفہ و اصحابہ رحمہم اللہ تعالی- وقال الشافعی
یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق- اور شافعی رح نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے
والی تو طلاق ہے- لانہا کنایات عن الطلاق- کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں- ولہذا تشترط النیۃ وینتقص بہا العدد- اور اسی
وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور انسے شمار طلاق کم ہوجاتا ہے ف- یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کے طلاق پڑنے سے
گھٹتا جاتا ہے حتی کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت مغلظہ ہوکر بدون حلالہ اسکی منکوحہ نہیں ہوسکتی ہے تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی
واقع ہوتی ہے- والطلاق معقب للرجعۃ کالصریح- اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے ف- لیکن
اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہوگا- ولنا ان تصرف الابانۃ صدر من
اہلہ مضافا الی محل عن ولایۃ شرعیۃ- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف
کے لائق ہے اور اسنے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے ف-
تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جسمیں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائیگی- رہا یہ کہ تینوں باتوں کی دلیل چاہیے- ولا خفاء
فی الاہلیۃ والمحلیۃ- تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفا نہیں ف- دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ
ہے- والدلالۃ علی الولایۃ ان الحاجۃ ماسۃ الی اثباتہا- اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے
ف- بدون اسکے حرج ہے اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دیگئی- کیلا ینسد علیہ باب التدارک- تاکہ مرد پر تدارک کا
دروازہ بند نہو جاوے ف- کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق
بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کر لے- اگر کہو کہ طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کر لے تو جواب یہ ہے کہ ہاں رجوع کا تدارک تو
ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا اگر عورت کی طرف سے شبہہ میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی- لئلا یقع فی
عہدتہا بالمراجعۃ من غیر قصد- تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے ف- اسطرح کہ مثلا عورت
نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا اس سے لپٹ گئی تو رجعت ثابت ہوگئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہوتی تو
عورت کے ایسے فعل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا- ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھکر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق
کرنا چاہیں تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کر لیں- غرضکہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو لامحالہ
طلاق بائن کی اجازت ہے جیسا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہے- پھر اسنے الفاظ کنایہ سے قطعی جدائی کی

تو اسکے معنی طلاق بائنہ کے ہیں پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر وہم ہوا کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے صبح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپیدڈورا کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد رجعی ہے تو کنایہ کی بھی رجعی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائن ہے۔ **ولیست بکنایات علی التحقیق** ۔ اور یہ الفاظ کنایہ در حقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ **لانہا عوامل فی حقائقہا** ۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ ف۔ اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ جماع کرنے سے۔ اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ۔ تو اسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھسے بائنہ ہوگئی۔ تو جب یہ حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ درحقیقت کنایہ نہوا کیونکہ کنایہ تو مجازی قسم ہے تو انکو کنایہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائن کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ کنایہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی جیسے کہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو محتمل ہے تو نیت سے وہ معنی لیے جاوینگے جو بائن کے ہیں اور بائن دو طرح پر ہے ایک بائن بیک طلاق اور دوم بائن بسہ طلاق۔ **والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق** ۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بائن میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق ف۔ بلکہ نیت ہے اسواسطے کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا ڈھونڈھ تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائن ہے تو آیا ایک طلاق بائن یا مغلظہ طلاق بائن ہے اسکے واسطے نیت شرط ہے۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ بائن سے تعداد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ **وانقاص العدد لثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ** ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بربناے زوال وصل کے ف۔ کیونکہ طلاق تو قید دور کرنا اور بائن سے بھی قید دور ہوگئی اور شرع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلظہ ہوکر محتاج حلالہ ہے تو جب بائن سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں۔ اگر کہو کہ کنایہ میں ضرورت ہے ایک ثبوت ہوتی ہے اور تمنے کہا کہ تین بائن کی نیت بھی صحیح ہے جواب یہ کہ بائن کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح ہے کبھی ایک بائنہ ہے جسکو خفیفہ کہتے ہیں اور کبھی تین بائنہ ہے جسکو غلیظہ یعنی سخت جدائی کہتے ہیں۔ **وانما تصح نیۃ الثلث فیہا لتنوع البینونۃ الی غلیظۃ وخفیفۃ** ۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہونا دو قسم ہے غلیظہ و خفیفہ ف۔ اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ **وعند انعدام النیۃ** ۔ اور جس وقت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہو ف۔ تو لامحالہ انمیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن ادنی درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ **یثبت الادنی** ۔ کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی۔ **ولا تصح نیۃ الثنتین عندنا** ۔ اور دو طلاقوں بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے ف۔ پس ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ **خلافا لزفر** ۔ بخلاف قول زفر کے ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ **لانہ عدد وقد بینا من قبل** ۔ کیونکہ دو تو عدد ہے اور ہم سابق میں بیان کر چکے ف۔ کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل یعنی تین کا مجموعہ ہے اور دو کسی میں شامل نہیں ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ اسنے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو۔ **وان قال لہا اعتدی اعتدی اعتدی** ۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر تو عدت کر۔ ف۔ بدون واو کے تینوں لفظ کہے۔ **وقال نویت بالاولی طلاقا** ۔ اور کہا کہ میں نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ **وبالباقی حیضا** ۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیانۃً تصدیق کیجائے۔ **دین فی القضاء** ۔ حکم قضاء میں بھی تصدیق کیا جائیگا ف۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہرا دیگا۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ۔ کیونکہ

اول تو اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے ہیں ف۔ کیونکہ حقیقت عرفی یہی ہے کہ اسکے معنی حیض کے عدت معروف ہیں۔ ولانہ
یأمر امرأتہ فی العادۃ بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاہر شاہدا لہ۔ اور اسلیے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی جورو کو بعد
طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہے ف۔ اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہے۔ وان
قال لم انو بالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ مراد نہیں تھی۔ فہی ثلث۔ تو یہ تین طلاقیں
ہونگی۔ لانہ لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہذہ
الدلالۃ۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہوگئی تو اس دلیل سے باقی دونوں
اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیۃ۔ تو نیت سے انکار کرنے میں اسکی تصدیق نہوگی ف۔
ہاں اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالی ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب
اسنے تینوں اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے ف۔ تو قول اسی کا معتبر ہے۔ حیث لا یقع شیء لانہ لا ظاہر
یکذبہ۔ حتی کہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہیں ہے جو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ وبخلاف ما اذا قال
نویت بالثالثۃ الطلاق دون الاولیین۔ اور بخلاف [illegible] دوسری [illegible] ہے کہ اسنے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی
سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے [illegible] کی [illegible] تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدۃ۔ چنانچہ صرف ایک ہی
طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولیین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اسواسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں
حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی ف۔ بلکہ تیسری لفظ [illegible] طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہیں کرتی ہے
پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو [illegible] نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی
نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین [illegible] الاخبار عما فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول
نیت نہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائیگا [illegible] بیان کرے کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول
قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہے ف۔ [illegible] قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے
واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زید کے پاس [illegible] وقف کے متولی [illegible] وقت کی اجازت دے یا کسی شخص کو
روپیہ دیا کہ اپنی امانت میں مزدوروں سے یہ مکان بنوا دے یا عورت کی عادت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا
کہ بات اسطرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہیں تھی تو یہاں تک ظاہری تکذیب نہو
اسی کا قول معتبر ہے کیونکہ وہ امین ہے بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ روز میں دعوی کیا کہ میرے سب حیض
گذر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یوں ہی مرد کی نیت ہے م۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں ہے ف۔ اسمیں تین فصلیں ہیں۔

فصل فی الاختیار۔ اول فصل اختیار کے بیان میں ہے یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاوے کہ کس طریقہ
سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر کیا جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ واذا قال لامرأتہ اختاری
ینوی بذلک الطلاق او قال لہا طلقی نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو [illegible] حالانکہ اس
قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہے یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دیدے۔ فلہا ان تطلق نفسہا ما دامت فی مجلسہا ذلک
تو عورت کو اختیار ہوا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اسی مجلس میں موجود ہو ف۔ اور مجلس [illegible] اور [illegible]

جب تک نہیں بدلے تب تک مجلس واحد ہی چاہیے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوۃ سجدہ سہو میں گزرا۔ فان
قامت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہوگئی ف۔ بغیر اپنے کو طلاق دیے۔ او اخذت فی عمل آخر۔ یا اسنے دوسرا
کام شروع کر دیا۔ خرج الامر من یدہا۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار
ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس
تک رہتا ہے اگرچہ کتنی گھڑیاں ہو جاویں۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے پھر اسکے عورت اپنے کو
طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لان المخیرۃ لہا المجلس باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ کیونکہ جس عورت
کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک رہتا ہے بدلیل اجماع [illegible] رضی اللہ عنہم کے۔ ف۔ قال عبد الرزاق اخبرنا سفیان عن ابن
ابی نجیح عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا ملکہا الخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا
مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہوگئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مجاہد کی روایت
ابن مسعود رض سے ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے۔ ثم رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبد الرزاق۔ اور عبد الرزاق
نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال الخ یعنی جابر رض نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا
پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہ کیا تو پھر اسکے واسطے خیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق
نے بھی یہی معنے حضرت عمر و عثمان و عبد اللہ بن [illegible] سے روایات کئے۔ [illegible] حماد [illegible] ابن الصباغ [illegible] کلام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔
ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام [illegible] نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کبھی یہی روایت
ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہے مگر جمہور سے موافقت اولی و اقوی ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت
ہوا کہ مخیرہ کا خیار صرف مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہے اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطا
و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و نخعی کا اور انکے بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیرہم کا قول ہے۔ ابن المنذر
نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا الی آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے پیش
کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجیو حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے اور حضرت عائشہ رض نے جواب دیا کہ میں مشورہ کس بات کا
کروں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے ورنہ حضرت عائشہ رض کو اپنی
والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہے کہ یہاں جس خیار میں
کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا۔ قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ
الدنیا وزینتہا فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا۔ یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی
و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں متع دوں اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کروں۔ اس سے صحیح ہے کہ آپ نے
اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت و عرف میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کیے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ
وسلم۔ اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے موافق حکم آیت کے بیبیوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونوں میں سے تمکو کیا بات پسند ہے اور
یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتی کہ اگر وے جواب دیتیں کہ ہمنے دنیا پسند کی تو طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا
پسند کروگی تو ہم ایسا کرینگے۔ الحاصل یہ خیار جسمیں بحث ہے عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مراد ہے اور [illegible]

صلے اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا یعنی دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں باتوں میں اختیار دیا تھا - اور یہ صریح نص قرآن ہی اور آویگا کہ حضرت عائشہ رض نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہی فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م ف ... بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہی اسلیے کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہی - ولانہ تملیک الفعل منہا اور اسلیے کہ خیار دینا تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہی - والتملیکات تقتضی جوابا فی المجلس - اور جتنی تملیکات ہین سب اسی مجلس مین جواب کی مقتضی ہین - کما فی البیع - جیسے بیع مین ہی ف - کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ مین نے اس چیز کے اسقدر داموں کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اسکے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہی ورنہ اگر مشتری قبول نکرے اور گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہی وہ چار روز کے بعد آکر کہیگا کہ مین نے قبول کرلی تو بائع کہاں سے لاویگا - پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار رہی - اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہی پھر مجلس تک بھی درست نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت مین ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں مین ارتباط و انعقاد نہوگا جواب یہ کہ اسقدر تنگی شرع نے دور کردی ہی - لان ساعات المجلس اعتبرت ساعۃ واحدۃ - کیونکہ مجلس کے ساعات سب ملکر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہین ف - اسی واسطے اگر ایک مجلس مین ہر ساعت مین اسنے مثلاً واسجد واقترب آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہی گویا اسنے ایک ساعت مین پڑھی - پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کرکے ایک کردیا - الا ان المجلس تارۃ یتبدل بالذہاب عنہ ومرۃ بالاشتغال بعمل آخر - لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلا جانے سے ہوتا ہی اور کبھی دوسرے کام مین مشغول ہو جانے سے ہوتا ہی - اذ مجلس الاکل غیر مجلس المناظرہ - کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہی - ومجلس القتال غیرہما - اور لڑائی کی مجلس ان دونوں کے سوا ہی ف - پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ مین بیٹھا رہا اور اول کھانے مین مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ مین مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہی علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام مین مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا - ویبطل خیارہا بمجرد القیام - اور عورت کے خالی کھڑے ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا ف - بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہین بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہین جس سے تبدل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرتا ہی - لانہ دلیل الاعراض - کیونکہ یہ منھ موڑنے کی دلیل ہی ف - تو مجلس کا خیار سٹ گیا - بخلاف الصرف والسلم - برخلاف صرف وسلم کے ف - صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہی اور مکرر شرط یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو ادھار نہین جائز ہی لیکن اگر کہا کہ مین نے یہ اشرفی ۱۶ روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہین کریگا - یونہی سلم اور وہ یہ کہ مین نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کچھ گیہوں سیلہ مٹیار خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہی پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہین ہوئی - لان المفسد ہناک الافتراق من غیر قبض - کیونکہ صرف وسلم مین بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہی ف - اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہین لازم آیا کہ بغیر قبضہ کیے الگ ہوئے حتی کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹھ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہی - غرضکہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منھ موڑا - اور مخیرہ مین جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہی کہ اسنے لینے سے منھ موڑا تو اسکا خیار سٹ گیا ثم لا بد من النیۃ فی قولہ اختاری - پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنی تو اختیار کر - اس قول مین نیت ضرور ہی ف - کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو - لانہ یحتمل تخییرہا فی نفسہا وتخییرہا فی تصرف آخر غیرہا - کیونکہ وہ محتمل ہی کہ عورت کو اپنے نفس کا اختیار کرلینے مین تخییر دے یا کسی دوسرے تصرف مین سوائے نفس کی تخییر دے ف - تو دونوں احتمال مین سے نفس کے اختیار دینے کی نیت ضروری ہی - بخلاف طلقی - بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہی لہذا طلاق لی تو رجعی واقع ہوگی - فان اختارت نفسہا فی قولہ اختاری

كانت واحدة بائنة - اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - ف
یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
اختیار کیا - دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی - پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے - والقیاس ان لا یقع بہذا
شیء وان نوی الزوج الطلاق - اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی
لانہ لا یملک الایقاع بہذا اللفظ - کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا - فلا یملک التفویض الی غیرہ - تو وہ
دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے ف - یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس
قیاس تو یہی ہے - الا انا استحسناہ - لیکن ہمنے اسکو استحساناً جائز جانا ہے - لاجماع الصحابة رضی اللہ عنہم - اس دلیل سے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسپر اجماع کیا ہے ف - پس وہ حجت ہے - ولانہ یملک من ان یستدیم نکاحہا او یفارقہا - اور اس
دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے - فیملک اقامتہا مقام نفسہ فی حق ہذا الحکم -
تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہے ف - تو جب عورت سے کہا کہ اختاری - تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ
اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو انمیں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طالقہ ہو گئی - ثم الواقع
بہا بائن - پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی ف - کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی معتبر ہیں اور معنی میں بائنہ ہے - لان اختیارہا
نفسہا بثبوت اختصاصہا بہا - کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسکے لیے مختص ہو گئی ف -
ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے - خلاصہ یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
کی خود مختار ہو گئی - وذلک فی البائن - اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے ف - کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک ہے
ولا یکون ثلثا وان نوی الزوج - اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف - پس اختاری
سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے - لان الاختیار لا یتنوع - کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں ف - بلکہ واحد ہے تو بائن
بھی واحد ہوگی - بخلاف الابانة لان البینونة قد تتنوع - برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے ف - یک طلاق و سہ
طلاق پس اگر بائنہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہونگی اور اختیاری کو بائن ہونا لازم ہے - تحقیق یہ ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا
اختیار کر اور مراد طلاق مغلظہ ہے اور عورت نے بھی مغلظہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیئے فافہم واللہ تعالی اعلم - م - پھر
واضح ہو کہ بنیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کریگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہوگی - لہذا فرمایا - ولا بد من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
اور نفس کے معنے خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضرور ہے ف - یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اسکا
معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا - اور بدون اسکے لغو ہوگا - حتی لو قال لہا اختاری فقالت ف
اخترت فہو باطل - حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے ف - کچھ طلاق
وغیرہ نہوگی - لانہ عرف بالاجماع - کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمکو اجماع سے معلوم ہوا ہے - وہو المفسر من احد الجانبین
اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو - ف - تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
قیاس کے خلاف وارد ہے - ولان المبہم لا یصلح تفسیرا للمبہم - اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ف - مثلاً
مرد نے کہا کہ تو اختیار کر - اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا - دونوں مبہم ہیں یہ معلوم نہوا کہ کیا چیز اختیار کی - تو جب مبہم کی
تفسیر نہوئی تو کلام مبہم رہا - ولا تعیین مع الابہام - اور مبہم ہونے کے ساتھ میں تعیین نہیں ہوتا ف - اور بغیر تعیین

طلاق نہیں ہوگی۔م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہے المحیط۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں بائنہ اور بدائع میں رجعیہ ہوگی۔مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت شوہر کی موافق بائنہ کے ہے اگر نیت نہو تو رجعیہ ہے۔ اور شاید کہ یہ قضاءً ہے واللہ اعلم۔م۔ واضح ہو کہ اختیار دینے میں مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت میں کہ خطاب مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہے۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہونچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج سے کل روز میں اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں رہیگا حتی کہ اگر آج کا دن گذرا پھر اسکو معلوم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اختیار میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بنظر پوری خلاصی کے اور اسی کو امام مالک نے مدخولہ میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ میں اگر اسنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہے۔ حضرت عمر رض و ابن مسعود رض و ابن عباس سے ایک رجعیہ مروی ہے اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ مروی ہے اور یہ دونوں میں حد وسط ہے۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس کے قول کو ترجیح دیگئی اسطرح کہ قرآن میں طلاق معقب رجعت آئی ہے مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہے اسواسطے کہ بالاجماع طلاق بمال میں رجعت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہے پس اسیطرح وہ طلاق خارج ہوگی جو بائن ہونے کے معنی میں ہے اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع نہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ رجعی میں مرد کو اختیار رہا جب چاہے رجوع کر لے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی رح نے حضرت عمر و ابن مسعود رض سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائنہ واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہوگئیں مف۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر علماء صحابہ و تابعین کا قول ہے۔م۔ **ولو قال اختاری نفسک**۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر **فقالت اخترت تقع واحدۃ بائنۃ**۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بائنہ واقع ہوگی ف۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ **لان کلامہ خرج مفسرا**۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے ف۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ **وکلامہا خرج جوابا لہ**۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے **فیتضمن اعادتہ**۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے ف۔ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جسکا جواب ہے اسی کو اعادہ کرے مثلاً پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہتے ہیں پس جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔م۔ اور نفس کی جگہ تطلیقہ یا اختیارہ لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ **وکذا لو قال اختاری اختیارۃ**۔ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیارہ کو ف۔ یعنی بجائے (نفس کو) کے (اختیارہ کو) کہا۔ **فقالت اخترت**۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے ف۔ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی۔ **لان التاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد**۔ کیونکہ اختیارۃ میں جو تا ہے وہ متحد ہو اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے ف۔ یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہے۔ **و اختیارہا نفسہا ہو الذی یتحد مرۃ و یتعدد اخری**۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ وہ متحد جب ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیارہ واحدہ اختیار کر تو یہ جبھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ **فصار مفسرا من جانبہ**۔ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگیا ف۔ گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے۔ **ولو قال اختاری**۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر

ف یعنی مبہم کہا - فقالت اخترت نفسی - پس عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف اور نفس کی
تفسیر کر دی یقع الطلاق اذا نوی الزوج - تو طلاق بائن ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو - لان
کلامہا مفسر و ما نواہ الزوج من محتملات کلامہ - کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہی اور جو شوہر نے نیت کی وہ اسکے
کلام کے محتملات مین سے ہو ف تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہی - ولو قال اختاری - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو
اختیار کر ف یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر - فقالت انا اختار نفسی - یعنی عورت نے اختار
صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال دونون مین مستعمل ہوتا ہی اگر حال ہو تو یہ معنی کہ مین اپنے نفس کو اختیار کرتی ہون - اور
اگر استقبال ہو تو یہ معنی کہ مین اپنے نفس کو اختیار کرونگی ف حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ مین صیغہ ماضی چاہیے اور یہان
کلام شوہر تو صیغہ امر ہی جو استقبال کے لیے ظاہر ہی اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہی لیکن حکم دیا کہ - فہی طالق - یہ عورت
طالقہ ہو گئی ف یعنی استحساناً بائنہ ہوئی - والقیاس ان لا تطلق - اور قیاس یہ تھا کہ طالقہ نہو ف کیونکہ علاوہ
انشاء بلفظ ماضی نہین ہی - لان ہذا مجرد وعد - کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہی ف جبکہ یہ مراد ہو کہ مین اختیار نفس کرونگی
او یحتملہ - یا وعدہ کو محتمل ہی ف اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو - فصار کما اذا قال لہا طلقی نفسک فقالت انا
اطلق نفسی - تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق مین) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اسنے کہا کہ مین اپنے
آپ کو طلاق دیتی ہون یا دونگی ف حالانکہ اسمین کچھ نہین واقع ہو گی یون ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی - تو بھی واقع
نہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہو گی - وجہ الاستحسان حدیث عائشۃ رضی اللہ
عنہا - استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہی ف جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ مین تجھسے ایک امر پیش کرتا ہون
تو جلدی مت کیجیو یہانتک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالے کی آیات تلاوت کین قل لازواجک ان کنتن
تردن الحیوۃ الدنیا - حتیٰ کہ اجراً عظیماً - تک پڑھ سنائین جو قریب نازل ہوئی تھین - انکا خلاصہ یہ ہی کہ اے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم تو اپنی بیبیون کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو مین تمکو طلاق دیکر اچھی تمتع سے رخصت کر دون اور
اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمھارے محصنات کے واسطے اجر عظیم ہی - جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام
سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات مین اپنے والدین سے مین مشورہ لون - فانی ارید اللہ و رسولہ الخ
سو مین تو چاہتی ہون اللہ کو اور اسکے رسول کو اور دار الآخرہ کو - اور ایک روایت مین یہ لفظ ہی لا بل اختار اللہ و رسولہ یعنی
نہین بلکہ مین تو اختیار کرتی ہون اللہ تعالی و اسکے رسول کو الخ - حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک کھلنے
لگا - حضرت عائشہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفرما دین کہ عائشہ رض نے کیا اختیار کیا ہی - آپ نے اسکو
منظور نہین فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ مین تو آگاہ کر دونگا کہ عائشہ رض نے ایسا اختیار کیا ہی - پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا - بالجملہ یہ
کہ یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہی - فانہا قالت لا بل اختار اللہ و رسولہ کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ نے کہا کہ
نہین مین یہ دنیا و زینت نہین چاہتی ہون بلکہ اللہ تعالی و اسکے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہون ف پس دیکھو
کہ اختار اللہ بصیغہ مضارع کہا - واعتبرہ النبی علیہ السلام جواباً منہا - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ
کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا ف اور یہ نہین حکم دیا کہ اخترت اللہ - بصیغہ ماضی جواب دے - بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہا امہات المومنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہین دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت مین سے ایک کا
اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دنیا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اسمین معتبر ہو وہی جواب اختیار مین ہی تو
جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر کیا تو یہ دلیل ہی کہ مسئلہ اختاری مین اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسی - تو طلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہے ف یہی علماے معانی کے نزدیک اصح قول ہے ح۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمہ شہادت میں ف جب کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الوہیت کسی میں نہیں سواے اللہ تعالی کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دونگا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے میں ف جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشہد ان لہذا الرجل زید علی ہذا الرجل بکر کذا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا ایسا حق ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گواہی دونگا کہ الخ حالانکہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اسکے حقیقی معنی حال کے ہیں اور زمانہ استقبال مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاویں یعنی میں اپنے آپکو طلاق دیتی ہوں حالانکہ تمنے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہا اطلق نفسی۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی ف کہ یہ معنی نہیں ہوسکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانہ تعذر حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانہ لیس حکایۃ عن حالۃ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے ف کوئی حالت قائم وموجود نہیں جسکو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں یہ بات نہیں ہے۔ لانہ حکایۃ عن حالۃ قائمۃ وہو اختیارہا نفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپکو اختیار کرنا ف خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ الکافی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلق نفسی صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دونگی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ف بدون واو کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والوسطی والاخیرۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اول ودرمیانی واخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طالقہ ہوجائیگی۔ ولا یحتاج الی نیۃ الزوج۔ اور اسمیں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ وقالا تطلق واحدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی وانما لا یحتاج الی نیۃ الزوج لدلالۃ التکرار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اسپر دلالت کرتا ہے ف کہ طلاق مراد ہے۔ اذ الاختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر۔ اسواسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے ف پھر امام وصاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیئے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں انمیں اول ودوم وسوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صندوقچہ میں روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ انمیں اول دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کی اور دوم اختیار کی یعنی سابق وترتیب کے ساتھ جو اسنے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائممقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں یہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم وسوم خود موجود نہیں تو عورت کہاں سے یہ وصف لاویگی اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے کما فی الحاوی القدسی

[illegible] ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کہنا دوا سکے بجاے جاری ہے ف یعنی درمیان والی

اور اخیر والی کہنا۔ **ان کان لایفید من حیث الترتیب**۔ اگرچہ یہ قول از راہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے ف۔ جبکہ شوہر کے ملک
میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہے تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ **ولکن یفید من حیث الافراد**۔ ولیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے ف۔
یعنی اول کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا
اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہے پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہلی کی
صفت بیفائدہ ہے تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلے کہ میں نے ایک طلاق
اختیار کی۔ **فیعتبر فیما یفید**۔ تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی معتبر ہونگے ف۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے
جاوینگے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائنہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری و تیسری کا محل نہیں
رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے
کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا۔ **وله ان هذا وصف**۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ **لان المجتمع فی
الملک لا ترتیب فیه**۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں انمیں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ **کالمجتمع فی المکان**۔ جیسے
کسی مکان میں جو مجتمع ہو آپس میں ترتیب نہیں ف۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہیں
کہہ سکتے ہیں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کرکے صرف مجموعہ
ہونے کی راہ سے انمیں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے اگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
پاکر انکو ترتیب وار کیا۔ **والکلام للترتیب**۔ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے ف۔ اور مفرد بیان کرنے کے واسطے
نہیں ہے۔ **والافراد من ضروراته**۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے ف۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم
کرو تو لازم ہے پہلے مفرد ہوا اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ غرضکہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور
بغرض ترتیب بولا گیا ہے۔ **فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء**۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہے
تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اسپر مبنی و تابع ہے ف۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں
یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اسکے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہوئی تو بدرجہ اولی افراد بھی
ثابت نہوا پس خلاصہ یہ کہ اخترت الاولی الخ میں سے اولی و وسطی وغیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اخترت رہا گویا عورت نے کہا
کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو تینوں طلاقیں واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ **ولو قالت**۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ **اخترت اختیارة**۔ یعنی میں نے
یکبارگی اختیار کیا۔ **فهی ثلث فی قولهم جمیعا**۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں۔ **لانها للمرة فصارت
کما اذا صرحت بها**۔ اسلئے کہ اختیارہ یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی ف۔ اور کہا کہ اخترت جمیعا
میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا۔ یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ **ولان الاختیارة للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث
فیقع التاکید اولی**۔ اور اسلئے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی ہیں تو تاکید کے
ساتھ بدرجہ اولی واقع ہونگی ف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ [خالی اخترت سے ۱۲] **فقالت طلقت نفسی او اخترت نفسی
بتطلیقة**۔ پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ **فهی واحدة
یملک الرجعة**۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ **لان هذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة
فکانها اختارت نفسها بعد العدة**۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اسنے بعد
عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہے حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہے اور صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسنے بائنہ دی تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسنے رجعی دی تو بائنہ طلاق ہوگی کذا فی الکافی ع۔ یہی مبسوط و زیادات و جوامع عتابی و دیگر جوامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی اصح ہے۔ وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقۃ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے ایک تطلیقہ میں۔ او اختاری تطلیقۃ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختارت نفسہا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ فہی واحدۃ یملک الرجعۃ بلکہ ایک طلاق رجعیہ ہے۔ لانہ جعل لہا الاختیار لکن بتطلیقۃ وہی معقبۃ للرجعۃ۔ کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا و لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ جسکے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فرع) تو طالقہ ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مف۔ اور دونوں بائنہ ہیں۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید

فصل دوم امر بالید کے بیان میں ف۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا۔ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے درحالیکہ تین طلاق کی نیت رکھے۔ فقالت قد اخترت نفسی بواحدۃ فہی ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک مرتبہ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں ف۔ یعنی امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح جوابا بالامر بالید کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکونہ تملیکا کالتخییر۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے ف۔ رہا یہ کہ مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے واحدۃ کہا تو یہ مخالف نہیں کچھ مضر نہیں ہے۔ والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ۔ اور واحدۃ صفت اختیارۃ ہے ف۔ یعنی اختیارۃ واحدۃ۔ فصار کانہا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ۔ تو گویا ایسا ہوا کہ اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بارگی اختیار کر لیا۔ وبذلک یقع الثلث۔ اور ایکبارگی کہنے میں تین طلاقیں پڑتی ہیں ف۔ تو عورت کے واحدۃ کہنے میں بھی تینوں واقع ہونگی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفردہ ہی اختیار کی مگر جسطرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسکے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ شک نہیں ہے۔ ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ۔ اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ دی۔ او اخترت نفسی بتطلیقۃ۔ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فہی واحدۃ بائنۃ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدۃ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ وہو فی الاولی الاختیارۃ۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارۃ ہے ف۔ یعنی اخترت نفسی بواحدہ۔ یعنی اخترت نفسی باختیارۃ واحدۃ۔ ہے۔ وفی الثانیۃ التطلیقۃ۔ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے ف۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہے۔ الا انہا تکون بائنۃ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا۔ کیونکہ سپرد کرنا تو بائن میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسکے کام کا مالک کیا ہے ف۔ اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہے۔ وکلامہا خرج جوابا له۔ اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع۔ تو جو صفت کہ سپرد کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہ صحیح ہے

اور امر بالید مین جائز ہی - وانما تصح نیۃ الثلاث فی قولہ امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص - اور امرک بیدک
مین تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہی کہ امر بالید احتمال عموم وخصوص دونون رکھتا ہی - ونیۃ الثلاث نیۃ التعمیم - اور تین کی نیت
کرنا تعمیم کی نیت ہی ف پس یہ نیت صحیح ہی - بخلاف قولہ اختاری لانہ لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل - برخلاف اختاری
کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہین ہی اور ہم اسکو سابق مین تحقیق کر چکے ہین ف یعنی اختیار قابل تقسیم نہین ہی بخلاف بائن کے کہ
وہ خفیفہ وغلیظہ ہوتی ہی - ولو قال لہا امرک بیدک الیوم وبعد غد - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ مین آج کے دن
اور پرسون ہی لم یدخل فیہ اللیل - تو اسمین رات داخل نہوگی ف کیونکہ لگاتار نہین ہی - وان ردت الامر فی یومہا
بطل امر ذلک الیوم - اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہوگیا - وکان بیدہا امرہا بعد غد
اور پرسون کا امر اسکے قبضہ مین رہیگا - لانہ صرح بذکر وقتین بینہما وقت من جنسہما لم یتناولہ الامر - کیونکہ اسنے صریح ایسے
دو وقتون کو ذکر کیا جنکے بیچ مین انکے جنس کا وقت ہی جسکو امر بالید شامل نہین ہی ف یعنی آج کا دن اور پرسون کا دن اور
درمیان مین کل کا دن ہی تو یہ دن کی جنس سے ہی اور رات البتہ دوسری جنس ہی - اوذکر الیوم لعبارۃ الفرد لا یتناول اللیل
کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہین ہی ف اسی واسطے مصنف رح نے مسئلہ مین کہا کہ رات داخل نہوگی - پس
رات نے دونون وقتون کو جدا کر دیا - فکانا امرین - تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہین ف ایک یہ کہ آج کے دن
تیرا امر تیرے ہاتھ ہی اور دوم پرسون کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہی - فبرد احدہما لا یرتد الآخر - تو ایک امر کے رد کرنے سے
دوسرا امر نہین رد ہوگا ف لہذا پرسون کا امر اسکے اختیار مین رہا - اور یہ ہمارے نزدیک ہی - وقال زفر ہما امر واحد
بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد - اور زفر رح نے کہا کہ یہ دونون تفویض ایک ہی امر بالید ہی جیسے اسنے صریح طلاق مین
کہا کہ تو طالقہ آج اور پرسون ہی ف تو یہ ایک ہی طلاق [illegible] ہی - قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت ہم کہتے ہین کہ طلاق
ایسی چیز نہین جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے ف کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسون بھی ہوگی - والامر
بالید یحتملہ - اور امر بالید اسکو محتمل ہی ف کہ وہ وقت معین کرنے کو برداشت کرتا ہی فیتوقت الامر بالاول - تو امر بالید
پہلے وقت کے ساتھ ہوگا ف یعنی اسنے دو وقت بیان کیے تھے ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہوگیا -
ویجعل الثانی امرا مبتدأ - اور دوسرا وقت نئے سرے سے امر بالید قرار دیا جائیگا ف یعنی پرسون کا دن نیا امر بالید ہی پس اگر
اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا - پھر یہ اسوقت ہی کہ دونون وقتون کے درمیان مین کوئی وقت ایسا
کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہی مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہی - اور اگر درمیان مین کوئی وقت فاصل ذکر نکیا ہو مثلا - ولو قال
امرک بیدک الیوم وغدا - اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہی - یدخل اللیل فی ذلک - تو اسمین رات داخل ہوگی
وان ردت الامر فی یومہا لا یبقی الامر فی یدہا فی الغد - اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
روز اسکے قبضہ مین امر نہین رہیگا - لان ہذا امر واحد - کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہی - لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت
من جنسہما لم یتناولہ الکلام - کیونکہ دونون مذکور وقتون کے درمیان مین انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہین ہوا جسکو امر بالید
کا قول شامل نہو ف بلکہ آج اور کل کے درمیان مین غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہی تو وہ اجازت مین شامل رہیگا - و
قد یہجم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع - اور حال یہ ہی کہ کبھی مشورہ مین رات آ جاتی ہی اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہین ہوتا -
ف تو رات داخل ہونا مقتضاے کلام ہی - فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین - تو ایسا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ مین دو روز ہی - وعن ابی حنیفۃ انہا اذا ردت الامر فی الیوم لہا ان تختار نفسہا غدا - اور ابو حنیفہ رح سے نوادر
مین یہ بھی روایت ہی کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہی کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے ف

لیکن یہ روایت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہیں ہے۔ لانہا لاتملک رد الامر کما لایملک رد الایقاع - کیونکہ عورت کو امر بالید رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کرسکتی ہے ف۔ بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی - اسی طرح جبکہ شوہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کردے ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے یعنی اسکا رد کرنا اور نکرنا برابر ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع ہوگی - پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہو کہ ہر روز میں ایکبار اس فعل کی مختار ہے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے - لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بالید کے رد کرنے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے خارج ہوگیا حتی کہ بعد رد کے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی - وجہ الظاہر انہا اذا اختارت نفسہا الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد - ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کرلیا (حتی کہ طلاق بائن پڑگئی) تو پھر اسکو کل کے روز اختیار نہیں رہیگا ف۔ یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کرسکتی ہے - فکذا اذا اختارت زوجہا برد الامر - تو اسی طرح اگر اسنے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا ف۔ تو بھی اسکو کل کے روز اپنے النفس اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی ف۔ اور اسمیں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اسواسطے کہ امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہوجاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں رہے پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا - لان المخیر بین الشیئین لا یملک الا اختیار احدہما - کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے ف۔ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے - لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نکرے تو واضح ہوا کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہے وہ دونوں میں بدستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نکرے تو بھی رد ہوگیا - لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہوسکتا ہے کہ کسی کو اختیار نکرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نکیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالید جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہوگیا - پھر بہرحال آج وکل کے واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل امر واحد ہے اسمیں ظاہر الروایۃ و روایت نادرہ کا اتفاق ہے - وعن ابی یوسف انہ اذا قال امرک بیدک الیوم وامرک بیدک غدا - اور ابو یوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے ف۔ یعنی ہر روز کے واسطے علٰحدہ تصریح کردی - انہما امران - تو یہ دو امر بالید ہیں ف۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیخان نے اسکو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ تخریج امام ابو یوسف ہے - لما انہ ذکر لکل وقت خبرا علیحدۃ - کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی ف۔ آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کرے تو کل کا امر بالید اسکے ہاتھ میں رہیگا بخلاف ما تقدم - بخلاف سابق کلام کے ف۔ کہ اسمیں خبر واحد ہے پھر رہا یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ اسکی رات داخل ہوگی واللہ تعالی اعلم بالصواب م - وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلان شخص کی آمد کے دن ف۔ یعنی جسدن فلان شخص آوے اسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو جدا کرے خواہ ایک طلقہ سے یا تین سے - اور فلان شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے - فقدم فلان ولم تعلم حتی جن اللیل پھر

فلاں شخص آیا تو عورت کو معلوم نہ ہوا یہانتک کہ رات کی تاریکی آگئی ف اور روشنی جسکو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہا تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا ف کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔ لان الامر بالید مما یمتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے ف اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق دینے کے کہ وہ تو طالقہ کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے فیحمل الیوم المقرون به علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا ف اور مطلق وقت پر محمول ہونا اسکے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق میں ع تو جب یہاں دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے تو فلاں کی آمد کے روز تجھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا فیتوقت به۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم ینقضی بانقضاء وقته۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا ف اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرها بیدها جب عورت کو امر بالید دیا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ او خیرها۔ یا اسکو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختیار کر۔ یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکثت یوما لم تقم۔ پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہیں اٹھی ف اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے مجلس بدلی۔ فالامر فی یدها ما لم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ ف یا کھڑے ہونے سے مجلس بدل جانا ظاہر نہ ہو۔ لان هذا تملیک التطلیق منها۔ کیونکہ ایسا کرنا عورت کو مالک بنا دینا ہوا ف اور عورت اسکی مالکہ ہو گئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المالک من یتصرف برای نفسه وهی بهذه الصفة۔ کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے ف پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔ والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بیناه من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اسکے برابر اختیار رہیگا۔ ثم اذا کانت تسمع یعتبر مجلسها فی ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہوگی ف جس میں اسنے تفویض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان کانت لا تسمع فمجلس علمها وبلوغ الخبر الیها۔ اور اگر وہ عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جسمیں وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر پہونچی ہے۔ لان هذا تملیک فیه معنی التعلیق کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں ف گویا یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کر لے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو ماسوائے مجلس پر توقف ہوگا ف یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضرور ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب چاہیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر پہونچے لہذا ماوراء مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسه۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف حالانکہ تملیک بیع میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر موقوف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقه۔ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے ف یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہو گئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بمنزلہ قسم کے کہ واللہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح یہاں ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جسکو عورت کے قبضہ پر معلق کیا ہی وہ برابر لازم رہیگا جیسے قسم وشرطیہ طلاق لازم رہتی ہی - رہا بائع ومشتری مین سے
جسنے کہا کہ مین نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ مین قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہی مگر فرق یہ ہی
کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق مین لازمی ہی - **بخلاف البیع لانہ تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق** - برخلاف بیع کے
کہ بیع مین تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہی ف - اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہین بلکہ جسنے ایجاب کیا اسکو اختیار
ہی کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرلے - اور اگر رجوع نکیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک ہی حتی کہ اگر مشتری نے
مثلا کہا کہ مین نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اُٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہوگیا - کیونکہ اس ایجاب مین
تعلیق بالکل نہین ہی بخلاف امر بالید کے کہ اسمین تعلیق ہی - واضح ہو کہ تعلیق مین بھی یہ ہو جاتا ہی کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر مین
گھسے تو تو طالقہ ہی - اسمین (تو طالقہ ہی) ابھی یہ قول نہین ہی تا کہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر مین گھسے اسوقت
یہ لفظ نازل ہوگا مگر اسوقت رجوع ممکن نہین کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہوجائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہی
حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہین ہوتا پس اسمین رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہی جیسے امر بالید مین عورت کی طرف سے جواب نا
صرف مجلس تک ہی - **واذا اعتبر مجلسہا فالمجلس تارۃ یتبدل بالتحول** - اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو
جگہہ بدلنے سے بدل جاتی ہی ف - جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی - **ومرۃ بالاخذ فی عمل آخر** - اور کبھی دوسرے
کام مین شروع کرنے سے بدلتی ہی ف - جیسے کھانے لگی - **علی ما بیناہ فی الخیار** - چنانچہ ہم اسکو اختیاری کی بحث مین بیان
کرچکے ہین ف - کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علیحدہ ہی اور قتال کی مجلس دونون سے الگ ہی علی ہذا القیاس -
ویخرج الامر من یدہا بمجرد القیام لانہ دلیل الاعراض اذ القیام یفرق الرای - اور امر بالید عورت کے ہاتھ
سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہوجائیگا کیونکہ کھڑے ہونا منھہ موڑنے کی دلیل ہی اسواسطے کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہی
بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر - بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اُٹھی اور
نہ کسی دوسرے کام مین شروع کیا ف - تو مجلس نہین بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہین ہی - **لان المجلس قد یطول و
قد یقصر** - کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہی - **فیبقی الی ان یوجد ما یقطعہ او یدل علی الاعراض** -
تو مجلس برابر باقی رہیگی یہانتک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے ف - اس سے
معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہین بلکہ چاہے جتنی مدت تک رہے - **وقولہ یوما لیس للتقدیر** - اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ
ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہین ہی ف - کہ اتنے وقت سے زائد نہو بلکہ مثال ہی پھر چاہے ایک روز سے زائد ہوجاوے
جبتک انقطاع یا اعراض نہو مجلس قائم ہی - **وقولہ ما لم تاخذ فی عمل آخر** - اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جبتک وہ دوسرے کام
مین شروع نکرے ف - تو مراد ہر کام نہین ہی بلکہ **یراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل** - اس سے
مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہی جسمین عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہین ہی ف - لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی
یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگا لیا یا تکیہ دیے ہوے تھی پھر بیٹھ گئی یا اپنے باپ کو یا دوسرے کو بلایا بغرض مشورہ یا اپنے گواہون کو بلایا
جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہو تو مجلس باقی ہی خواہ عورت اپنی جگہہ سے ہلی ہو یا نہین اور یہی اصح ہی الخلاصہ یون ہی اگر سواری کا
چلتا ہوا جانور کھڑا کر لیا یا کشتی مین تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہی اور اگر جانور کو اسنے چلایا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو
کھڑا کر لیا یا اسکے ساتھ جماع کر لیا پس مجلس بدل گئی - ع ت د - ہر ایک کی دلیل یہ ہی جو مصنف رحمہ بیان فرمائی بقولہ - **ولو کانت
قائمۃ فجلست فہی علی خیارہا** - اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہی ف - یہ دلیل اعراض نہین
ہی - **لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للرای** - کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہوجانے کی دلیل ہی اسواسطے کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہی

نا

ف بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہے۔ وکذا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت۔ یوں ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ او متکئۃ فقعدت۔ یا تکیہ لگائے ہے پس بیٹھ گئی ف۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اُسکو اختیار باقی ہے لان ہٰذا انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کیطرف منتقل ہونا ہوا ف۔ اور مجلس سے مجلس بدلنا نہیں ہوا۔ کما اذا کانت محتبیۃ فتربعت۔ جیسے دونوں گھٹنے کھڑے کر کے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی ف۔ تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال وہٰذا روایۃ الجامع الصغیر۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے ف۔ کہ مجلس نہیں بدلیگی۔ وذکر فی غیرہ انہا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت لاخیار لہا۔ اور جامع صغیر کے سوائے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسکے واسطے اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاتکاء اظہار التہاون بالامر فکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگا لینا اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا ف۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جسمیں دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منھ موڑتی ہے اور اسکو خوار کرتی ہے تو اسکا اختیار نکل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اسمیں دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اسمیں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہٰذا فرمایا۔ والاول ہو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو کانت قاعدۃ فاضطجعت ففیہ روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اسمیں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ف۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے المحیط۔ اور یہی قول زفر ہے اور دوسری روایت میں نہیں ع۔ ولو قالت ادعوا الی ابی استشیرہ۔ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے مشورہ کر لوں۔ او شہودا اشہدہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں انکو گواہ کر لوں۔ فہی علی خیارہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہے ف۔ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علیحدہ ہے۔ لان الاستشارۃ لتحری الصواب۔ کیونکہ مشورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاؤ کے لیے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان کانت تسیر علی دابۃ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر رواں تھی یا محمل میں تھی ف۔ اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا۔ فوقفت فہی علی خیارہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت بطل خیارہا۔ اور اگر جانور رواں ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدابۃ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور ٹھہرنا عورت ہی کیطرف منسوب ہے ف۔ جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جانور ٹھہرنے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت۔ اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے ف۔ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان سیرہا غیر مضاف الی راکبہا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے ف۔ بخلاف جانور کے روانی کے۔ الا تری انہ لا یقدر علی ایقافہا وراکب الدابۃ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جانور کو ٹھہرانے کی قدرت ہے ف۔ مترجم کہتا ہے کہ دخانی جہاز مثل جانور کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے مگر اور اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے ف۔ مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں دینا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت میں دینا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامراتہ طلقی نفسک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولا نیۃ لہ او نوی واحدۃ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقت نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدۃ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

رجعیہ ہوگی ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلک وقعن علیها
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہونگی۔ وهذا لان قوله
طلقی معناه افعلی الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکے یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے ف۔ جو کمتر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے فیقع علی الادنی مع احتمال الکل کسائر اسماء
الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کمتر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے ف۔ کہ جو کم سے
کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلهذا يعمل فيه نية الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کارآمد ہو جاتی ہے۔ وینصرف الی الواحدة عند عدمها۔ اور کچھ نیت نہ ہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب
راجع ہوگا ف۔ اور وہ ایک ہے اسواسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ وتكون الواحدة رجعية۔ اور یہ کمتر یعنی واحدہ جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ ولو نوی الثنتين لا يصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانه
نية العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلی
ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنكوحة امة۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق دو ہی ہے تو فرد اعلی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس في حقها۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ وان قال
لها طلقی نفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے ف۔ اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسي۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ طلقت۔ تو طالقہ ہو جائیگی ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت
قد اخترت نفسي۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ اختیار بائنہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے
تو لفظ بائنہ اور اسمیں فرق ہے۔ لہذا بائنہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔
لان الابانة من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا ترى انه لو قال لها ابنتک ينوي به
الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے بائنہ کر دیا درحالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو بائنہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت بائنہ ہو گئی ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسنے کہا کہ میں نے بائنہ دی۔ فكانت
موافقة للتفويض في الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ويثبت الاصل۔ لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اسمیں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہوگیا اور اصل طلاق رہگئی ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی۔ کما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بائنہ دی ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور بائنہ بڑھانا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوگی جسقدر مرد نے سپرد کی تھی۔ فينبغي ان
يقع تطليقة رجعية۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو ف۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ کا
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بائنہ کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختيار۔ بخلاف اسکے جب عورت
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے نہیں ہے۔ لانه ليس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا کچھ
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتک ينوي الطلاق لم يقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع شیٔ — اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی ف۔ تو واضح ہوگیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے الا انہ عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخییر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخییر ہوئے کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے ف۔ یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اسکے جواب میں اگر عورت کہے کہ میں نے اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالقہ ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی معلوم ہو کہ اسمیں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک رہا کہ تخییر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قولہ طلقی نفسک لیس للتخییر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے یہ کچھ تخییر نہیں ہے ف۔ کیونکہ اختیاری البتہ تخییر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید نہوا اور بے موقع ہے فیلغو۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا ف۔ لہذا طالقہ نہوئی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقع شیٔ بقولہا ابنت نفسی اور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ اسمیں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لانہا اتت بغیر ما فوض الیہا اذ الابانۃ تغایر الطلاق۔ اسواسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے سوا دوسری لائی اسواسطے کہ بائن کرنا طلاق سے مغائر ہے ف۔ یعنی طلاق ایک قسم اور ابانۃ دوسری قسم ہے اور شوہر نے ابانۃ نہیں بلکہ طلاق اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر الروایۃ اول ہے۔ وان قال طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے ف۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے ہاں عورت رد کرے یا مجلس وغیرہ حد گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھیر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی ہیں ف۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق الطلاق بتطلیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطلیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے ف۔ جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔ والیمین تصرف لازم۔ اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے ف۔ وہ پھیر لینے سے نہیں پھرتا۔ ولو قامت عن مجلسہا بطل۔ اور اگر عورت اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے ف۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقی ضرتک۔ بخلاف اسکے اگر جورو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو طلاق دیدے ف۔ تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانہ توکیل وانابۃ۔ کیونکہ یہ وکیل و نائب کرنا ہے ف۔ یعنی شوہر نے اس جورو کو وکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فلا یقتصر علی المجلس تو یہ مجلس تک مقصور نہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کر کے قبل قبول وکیل کے رجوع کرلے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کر دے۔ پھر واضح ہو کہ مشیت بھی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس سے زائد کو مفید نہو۔ وان قال لہا طلقی نفسک متی شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہرگاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعدہ۔ تو عورت کو اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمۃ متی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ کلمہ متی ہرگاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے یوں کہا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے ف۔ حالانکہ صریح اسطرح کہدینے میں اسکو ہر وقت اختیار رہتا ہے تو ہرگاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

اسوقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو - و اذا قال لرجل طلق امرأتی فلہ ان یطلقہا فی المجلس وبعدہ ولہ ان یرجع - اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہی کہ اسکی عورت کو اسی مجلس مین اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہی کہ اپنے قول سے رجوع کرے ف یعنی جب تک وکیل نے قبول نہین کیا ہو رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہی - لانہ توکیل - کیونکہ غیر کو یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا - و انہ استعانۃ - اور وکیل کرنا استعانت ہی ف یعنی جو کام خود کرتا آپ دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجای اپنے قرار دیا - فلا یلزمہ - تو ایسا کرنا لازمی نہین ہی ف چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر چاہے وکیل باقی رکھا - فلا یقتصر علی المجلس - تو اسی مجلس تک مقصور نہین ف کیونکہ موکل کو ہمیشہ اختیار ہی تو اسکے نائب کو بھی اختیار دائمی ہی - بخلاف قولہ لامرأتہ طلقی نفسک - بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ف تو یہ توکیل نہین ہی اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہی - لانہا عاملۃ لنفسہا فکان تملیکا لا توکیلا - کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہی تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہین ہوئی ف یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے - یہ اسوقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو - ولو قال لرجل طلقہا ان شئت - اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے ف تو چاہنا محدود ہوگا - فلہ ان یطلقہا فی المجلس خاصۃ ولیس للزوج ان یرجع - تو وکیل کو اختیار ہی کہ خاصکر اسی مجلس مین عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہین کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے ف بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ مین نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس مین طلاق دی تو واقع ہوگی - وقال زفر رح ہذا والاول سواء - اور زفر رح نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونون برابر ہین ف یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے - یہ دونون یکسان ہین - لان التصریح بالمشیئۃ کعدمہ - کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونون برابر ہین - لانہ یتصرف عن مشیئۃ - کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کریگا ف کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہی تبھی کام ہوتا ہی - فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل لہ بعہ ان شئت - تو وکیل طلاق ایسا ہوگیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے ف تو وکیل بیع کو اختیار رہا کہ چاہے اسی مجلس مین فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے - ولنا انہ تملیک - اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہی ف یعنی یہ توکیل نہین اگر جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے - کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جورو کو طلاق دینے کا اختیار نہین ہی تو لا محالہ یہی معنی ہین کہ مین نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے - لانہ علقہ بالمشیئۃ - کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر معلق کیا - والمالک ہو الذی یتصرف عن مشیئۃ - کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہی ف اور بیع پر طلاق کا قیاس نہین ہوسکتا - و الطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانہ لا یحتملہ - اور طلاق ایسی چیز ہی کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہی اور بیع اسکو نہین برداشت کرتی - ولو قال لہا طلقی نفسک ثلثا - اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقین دے فطلقت واحدۃ - پس عورت نے ایک ہی طلاق دی یعنی واحدۃ - تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی - لانہا ملکت ایقاع الثلث فتملک ایقاع الواحدۃ ضرورۃ - کیونکہ عورت کو تین طلاقین واقع کرنے کی ملک حاصل ہوگئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرورۃ مالک ہوئی ف اور یہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہی مترجم کہتا ہی کہ اسکی وجہ یہ ہی کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت ہی تو اسکو ایک طلاق کا اختیار بالضرورہ ہی بخلاف قولہ اختاری و اختاری و اختاری یعنے تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر اگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہین واقع ہوگی کما فی الکافی - اسکی یہ وجہ کہ یہان عورت کی مشیت کو تعلق نہین ہی اور علی ہذا اختیار اگرچہ شوہر کے قصد کا ہی لیکن یہان عورت کی مشیت پر اسنے چھوڑا ہی لہذا یہ طلاق رجعیہ ہوگی - فافہم م و لو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ - اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے - فطلقت نفسہا ثلثا پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں ف۔ حالانکہ اسکے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں۔ لم یقع شیء عند
ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی۔ وقالا یقع واحدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
ہوگی۔ لانہا اتت بما ملکتہ وزیادۃ۔ اسواسطے کہ عورت وہ لائی جسکا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی ف۔ یعنی
ایک مع دو زاید کے لائی ف۔ تو زائد لغو ہیں اور ایک واقع ہوئی۔ فصار کما اذا طلقہا الزوج الفا۔ تو ایسا ہوا جیسے
شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں ف۔ تو ہزار میں سے ۳۔ وہ لایا جسکا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زاید لایا
پس زائد سب لغو ہیں اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوتی ہے اور تین مغلظہ بائنہ اور
ہزار میں مغلظہ بائنہ بازاید ہیں فافہم۔ م۔ ولابی حنیفۃ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت
ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہیں کی ف۔ یعنی تین طلاقیں منفردہ۔ م۔ فکانت مبتدأۃ۔ تو عورت نئے سر سے اپنے
آپ کو طلاقیں دینے والی ہوئی ف۔ یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہے وعلی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدی تو واقع ہونگی
م۔ وہذا لان الزوج ملکہا الواحدۃ۔ اور امر مذکور کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ والثلث
غیر الواحدۃ۔ اور تین طلاقیں اس ایک کے مغایر ہیں۔ لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع۔ کیونکہ تین تو عدد مرکب
مجموع کا نام ہے۔ والواحد فرد لا ترکیب فیہ۔ اور واحد ایک فرد ہے جسمیں ترکیب نہیں ہے۔ فکانت بینہما مغایرۃ علی سبیل
المضادۃ۔ تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی مغایرت ہے ف۔ تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا۔ گر جسکا مالک کیا تھا اسکی
ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہ ہوا۔ بخلاف الزوج لانہ یتصرف بحکم الملک۔ بخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
حکم پر تصرف کرتا ہے ف۔ تو جب اسنے ہزار طلاق دیں تو ایجاب صحیح ہوا مگر اسمیں سے بقدر محل کے نافذ ہونگی اور وہ تین ہیں الکافی۔
وکذا ہی فی المسألۃ الاولی۔ اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ ہوکر متصرف ہے ف۔ کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقوں
کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہوکر تین میں سے ایک ہی طلاق دی۔ لانہا ملکت الثلث۔ کیونکہ وہ تین طلاقوں کی مالکہ تھی۔
اما ہہنا لم تملک الثلث۔ اور یہاں وہ تین طلاقوں کی مالکہ نہیں ہے ف۔ بلکہ صرف ایک طلاق کی مالکہ ہے۔ وما اتت بما
فوض الیہا۔ اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی ف۔ بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالکہ نہیں ہے۔ فلغا۔ تو
شوہر کا تفویض کرنا لغو گیا ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں
زائد دیں تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زیادہ کرنا لغو ہے۔ کذا ظہر لی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
وان امرہا بطلاق یملک الرجعۃ فطلقت بائنۃ۔ اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جسمیں رجعت کر سکتا ہے
پس عورت نے اپنے آپ کو بائنہ طلاق دیدی ف۔ یا برعکس ہوا یعنی۔ او امرہا بالبائن فطلقت رجعیۃ۔ یا شوہر نے
عورت کو بائنہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی۔ وقع ما امر بہ الزوج۔ تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہے ف۔
کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس یہاں دو مسئلہ ہیں۔ فمعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقی نفسک
واحدۃ املک الرجعۃ۔ پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
ف۔ یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ بائنۃ۔ پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بائنہ طلاق
دی۔ فیقع رجعیۃ۔ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لانہا اتت بالاصل وزیادۃ وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف ویبقی
الاصل۔ کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جیسے ہمنے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بائنہ لائی تو وصف لغو ہوا اور
اصل طلاق باقی رہی۔ ومعنی الثانیۃ ان یقول لہا طلقی نفسک واحدۃ بائنۃ۔ اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
اپنے نفس کو ایک طلاق بائنہ دیدے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ رجعیۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق

رجعیہ دی۔ فتقع بائنۃ۔ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحدۃ رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت
رجعی ہے عورت کیطرف سے لغو حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
دون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر یعنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنہ ہے
تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے ف۔ اور اصل اسنے واقع
کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بڑھا وہ لغو ہے۔ فصار کانہا اقتصرت علی
الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا ف۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی۔ میں نے اپنے آپ کو
یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفۃ التی عینہا الزوج بائنا او رجعیا۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
معین کی خواہ بائن یا رجعی ف۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔
اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بائن
کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں رجعیہ ہے۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلظہ ہو م۔ وان قال لہا طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت
واحدۃ لم یقع شئی۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
واقع ہوگی۔ لان معناہ۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے ف۔ کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثلث
اگر تو تین طلاقیں چاہے۔ وہی بالایقاع الواحدۃ ما شاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں
چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی ف۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط
نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع نہوگی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ ان شئت فطلقت ثلثا
اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دیں۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ
رحمہ۔ تو بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشیۃ الثلث لیست بمشیۃ للواحدۃ کایقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا
چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی بجبر جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۳۔ بائنہ غلیظہ
ہے اور ایک خفیفہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا یقع واحدۃ لان مشیۃ الثلث مشیۃ للواحدۃ کما ان ایقاعہا ایقاع
للواحدۃ فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا
واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی ف۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا ایقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش
یا ایقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان
شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے اگر تو چاہے ف۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس
عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے ف۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت۔ پس مرد نے کہا کہ میں نے
چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے ف۔ تو بھی طالقہ نہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہوگیا ف۔ یعنی
عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانہ علق طلاقہا بالمشیۃ المرسلۃ۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت
مرسلہ پر معلق کیا تھا ف۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرضکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
جاننا چاہیے کہ مسئلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
عورت نے اپنا چاہنا اسطرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی ف۔ مرسلہ نہیں رکھی

کیونکہ یون کہا کہ مین چاہتی ہون اس شرط سے کہ تو چاہے - فلم یوجد الشرط - و تفویض کی شرط نہین پائی گئی ف - ہان اگر عورت یہی
کہتی کہ مین نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہان نہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام مین مشغول ہو گئی - وہو الاشتغال
بما لا یعنیہا - اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام مین ف - یعنی شوہر کی مشیت کا شرط لگانے مین - فخرج الامر من یدہا - تو اختیار
عورت کے ہاتھ سے نکل گیا ف - کیونکہ وہ تو جبھی تک تھا کہ عورت دوسرے کام مین جو یہان مشیت شوہر ہے مشغول نہو - اگر وہم ہو کہ اچھا عورت
کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ مین نے چاہی اور نیت طلاق ہو تو واقع ہونا چاہیے
جواب دیا کہ - ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان نوی الطلاق - مرد کے قول سے کہ مین نے چاہی کوئی طلاق نہین واقع ہو گی
اگرچہ اسنے نیت کی ہو - لانہ لیس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقہا - کیونکہ عورت کے کلام مین طلاق
کا ذکر نہین ہو تا کہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے ف - بلکہ عورت نے یہی کہا کہ مین نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہین کہا
کہ مین نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب مین کہا کہ مین نے چاہی تو جب عورت کے کلام مین طلاق مذکور
نہین تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہین ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہی جواب یہ کہ - والنیۃ لا تعمل فی غیر المذکور - نیت ایسی
چیز مین کچھ کام نہین کرتی جو مذکور نہو ف - یعنی اگر عورت کے قول مین طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب مین بدون ذکر طلاق کے نیت
کام کرتی اور جب کہین ذکر نہین تو نیت بیکار ہی - یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے - مرد نے جواب دیا کہ مین نے دی تو کچھ نہوگا
ہان اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ مین نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہو گی - حتی لو قال شئت
طلاقک یقع اذا نوی - حتی کہ اگر شوہر اپنے کلام مین کہے کہ مین نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جاویگی ف
یعنی نیت یہ ہو کہ مین نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہین ہوتا ہی لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ مین نے
تیری طلاق چاہی یعنے واقع کی تو واقع ہو جاویگی مگر جواب کی وجہ سے نہین بلکہ - لانہ ایقاع مستقلا - بلکہ یہ بیدا واقع کرنا ہوگا - اذ المشیۃ
تنبئ عن الوجود - اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے ف - یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیا دے تو آگاہی ہو جاتی ہی کہ کہنے والے
کیطرف سے وہ پائی جاویگی لہذا جب اسنے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسنے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گو یا یون کہا کہ مین نے تیری طلاق
چاہی اور دیدی - بخلاف قولہ اردت طلاقک لانہ لا ینبئ عن الوجود - بخلاف اسکے اگر شوہر نے کہا کہ مین نے تیری طلاق
کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہین دیتا ہی ف - اور فرق یہ ہی کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہی
اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہی کسی ضرورت سے تو جہان تک ممکن ہی وہ اسکو عمل مین نہین لاتا یعنی ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا لازم
نہین ہی جبکہ اظہار نکرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہی حتی کہ اسکا موجود کرنا اسپر گران و مکروہ ہوتا ہی تو اس سے ظاہر
یہی کہ جہانتک ممکن ہی وہ موجود کریگا اور جب اسنے طلاق مین مشیت کہا اگر کوئی چیز مانع نہین تو [illegible] واقع کی اور یہ جو کہا کہ مین نے خواہش
کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم م - بالجملہ اصل مسئلہ مین عورت کے اکثر سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہی کہ اسنے
شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کر ڈالا - اور کہا کہ اگر تو چاہے تو مین نے چاہی - وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی - اور یون ہی اگر عورت
نے کہا کہ مین نے چاہی اگر میرا باپ چاہے ف - گو یا یون کہا کہ مین یون نہین چاہتی ہون ہان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہون
او شئت ان کان کذا - یا کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو ف - یعنی کسی امر پر مشروط کیا - لامر لم یجیئ بعد - ایسے امر پر جو ابھی
موجود نہین ہوا ہی ف - مثلاً کہا مین نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرے یا میرا کچا ل آجاوے
غرضکہ کسی آیندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہی کہ طلاق واقع نہوگی اور تفویض بھی باطل ہو گئی - لما ذکرنا ان الماتی بہ مشیۃ معلقۃ
فلا یقع الطلاق وبطل الامر - اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ جو خواہش لائی ہی وہ مشیت معلقہ ہی تو طلاق نہوگی اور تفویض جاتی رہی
وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت - اور اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہے یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہے تو وہ طالقہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تنجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہے تعلیق نہیں ہے ف۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اسوقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً تو طالقہ ہے اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھپر طلاق کا وقوع اسوقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اسکا وجود ہو چکا اسپر تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا لٹکایا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اسکا چاہنا بھی ہو گیا تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدون کسی چیز پر تعلق و توقف کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے یا جبھی کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے ف۔ یعنی اسکے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جسوقت وہ چاہے اسکو ممکن ہے۔ فردت الامر۔ پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا ف۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ لم یکن ردا۔ تو یہ رد نہیں ہوگا ف۔ کیونکہ اسنے اسوقت خاص پر رد کیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے تو انمیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہوگی ف۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی ومتی ما۔ چنانچہ کلمہ متی اور متی ما ف۔ جنکا ترجمہ ہرگاہ اور جبکہ یہ ہرگاہ کہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلانہا للوقت وہی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ اسوجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ کانہ قال فی ای وقت شئت گویا شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے جسوقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہوگی بالاجماع ف۔ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے۔ ولو ردت الامر لم یکن ردا لانہ ملکہا الطلاق فی الوقت الذی شاءت اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو رد نہیں ہوگی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جسمیں وہ چاہے فلم یکن تملیکا قبل المشیئۃ حتی یرتد بالرد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوئی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے ف۔ بلکہ جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد قبل ہو۔ ولا تطلق نفسہا الا واحدۃ۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک ف۔ یعنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانہا تعم الازمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانون کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التطلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے ف۔ یعنی جسوقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے گی ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولا یملک تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی ف۔ یہ تو کلمہ متی کی تفصیل ہے۔ واما کلمۃ اذا واذا ما۔ رہا بیان کلمہ اذا اور اذا ما کا۔ فہی ومتی سواء عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونوں یکسان ہیں ف۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے واسطے ہے بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے بمعنی حرف ان کے ہوتا ہے لیکن یہاں مثل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار بیدہا فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہے جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہاں عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہوگا ف۔ یعنی یہاں اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہیے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہے بس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے ف۔ فصل ارادہ کی بارت طلاق مضاف کرتے ہیں۔ ولو قال لہا انت طالق کلما شئت فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ بعد واحدۃ حتی تطلق نفسہا ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دیتی جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے ف۔ کیونکہ تین ہی انتہا سے تملیک ہے۔ لان کلما توجب تکرار الافعال۔ الا ان

کہ کلما (ہر بار) موجب تکرار افعال ہے ف یعنی افعال مکرر لاوے تو وہ برابر انتہا سے حد تک مکرر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین
طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلما کے حکم سے
طلاق دے لے کیونکہ کلما اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق ینصرف الی الملک القائم۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک
کیطرف پھریگی جو قائم ہے ف۔ اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے نکاح پر اثر نہ ہوگا
حتی لو عادت الیہ بعد زوج آخر وطلقت نفسہا لم یقع شیئ۔ حتی کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آگئی
اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانہ ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو نئے نکاح سے
پیدا ہوئی ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق
نفسہا ثلثا فی کلمۃ واحدۃ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بول میں اپنے کو تین طلاق دیدے۔ لانہا توجب عموم الانفراد
لا عموم الاجتماع فلا تملک الایقاع جملۃ وجمعا۔ کیونکہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے تو
عورت کو ایکبارگی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے ف۔ یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کرکے دیوے
اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ یوں کہے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دیں یا یوں کہے اپنے کو ایک طلاق اور ایک
طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیوے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او این
شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتی تشاء۔ تو طالقہ نہ ہوگی یہانتک
کہ چاہے ف۔ لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسہا فلا مشیئۃ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے
کھڑی ہوگئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمۃ حیث واین من اسماء المکان۔ کیونکہ حیث و این دونوں اسم
مکان سے ہیں ف۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں۔ فیلغو
تو جگہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ ویبقی ذکر مطلق المشیئۃ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہ گیا ف۔ اور جب عورت سے کہے کہ تو طالقہ ہے
اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑجاتی ہے۔ فیقتصر علی المجلس پس اسی مجلس تک مقصود ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ مکان کا
ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ برخلاف زمانہ کے کہ زمانہ
کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتی یقع فی زمان دون زمان۔ حتی کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں ف۔
اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتبارہ خصوصا وعموما۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطریق
خصوص اور بطریق عموم کے واجب ہوا ف۔ مثلاً کہے کہ تو کل طالقہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ
تو جس وقت چاہے طالقہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب
ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلیقۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر شوہر نے
کہا کہ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی جس میں شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ ومعناہ قبل المشیئۃ
یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہو گئی ف۔ کیونکہ عورت یا چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو
دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی کیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ۔ فان قالت قد شئت واحدۃ
بائنۃ او ثلثا وقال الزوج ذلک نویت فہو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں
مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی (تو جیسا مرد نے کہا ویسا ہی ہوگا)۔ لان عند ذلک تثبت المطابقۃ بین مشیئتہا
وارادتہ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش ہوئی اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی ف۔ مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت
کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ارادت ثلثا والزوج واحدۃ بائنۃ

رہا جب مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقین چاہین اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی - او علی القلب - یا اسکے برعکس ہوا
ف کہ شوہر نے تین طلاقون کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی - تقع واحدۃ رجعیۃ - تو ایک رجعیہ واقع ہوگی ف - اگرچہ
شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو - لانہ لغا تصرفہا لعدم الموافقۃ - کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہونے
کے سبب سے لغو ہو گیا ف - پس بائنہ یا تین طلاقین نہین واقع ہوئین - فبقی ایقاع الزوج - تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہگیا -
ف اور وہ ایک طلاق ہے جو رجعی ہوا کرتی ہے - وان لم تحضرہ النیۃ - اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل مین
کچھ نیت نہ تھی ف - کہ بائنہ یا تین طلاقین وغیرہ - یعتبر مشیتہا فیما قالوا جریا علی موجب التخییر - تو مشائخ متاخرین کے قول مین عورت کی
خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییر یہی ہے ف - پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقین چاہین تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہین پس
اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے - غایۃ البیان مین کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بائنہ
یا تین طلاقین اسوقت واقع کین جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہو تو نہین واقع ہونگی تو اصلی طلاق رجعی رہگی - مترجم کہتا ہے
کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر مین بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم
تینون اماموں کے نزدیک ہے - قال المصنف رح قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفۃ رح - مصنف رح نے فرمایا کہ امام محمد رح نے
مبسوط مین لکھا ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ کا قول ہے - وعندہما لا تقع ما لم توقع المرأۃ - اور صاحبین کے نزدیک نہین واقع ہوگی
جبتک کہ عورت واقع نکرے ف - یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہوجاویگی اور صاحبین نے کہا
کہ کچھ نہین واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے - فتشاء رجعیۃ او بائنۃ او ثلثا - پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا
بائنہ یا تین طلاقین ف - مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہے
تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر کچھ نیت نہو تو کلام مذکور جاری ہے - وعلی ہذا الخلاف العتاق - اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف
پر ہے ف - جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی مملوک کو کہا کہ تو آزاد ہے جس کیفیت سے چاہے یا عربی مین کہا کہ انت حر کیف شئت پس ابو حنیفہ رح کے
نزدیک وہ بالفعل آزاد ہوگیا خواہ چاہے یا نچاہے اور صاحبین کے نزدیک نہین جبتک نچاہے اور یہی شافعی کا قول ہے - لہما انہ
فوض التطلیق الیہا علی صفۃ شاءت - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ جس کیفیت پر وہ
چاہے - فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعدہ
تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت مین عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے
یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو ف - کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اسی سے بائنہ ہوجایگی
پھر اسکی مشیت کچھ بھی نہوگی ہان مدخولہ مین البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا تین طلاق تک رہی پس اگر
پہلے سے ایک رجعی واقع نہو تو مدخولہ وغیر مدخولہ دونون کے واسطے مشیت باقی رہی - ولابی حنیفۃ ان کلمۃ کیف للاستیصاف
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لیے موضوع ہوگیا ہے ف - اور ذات اس سے نہین دریافت کیجاتی
یقال کیف اصبحت - بولتے ہین کہ کیف اصبحت ف - یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی - اس سے یہ غرض نہین کہ تمہاری
ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہین معلوم کہ تمہاری صفت کیسی ہے
آیا مع الخیر ہو یا کچھ تشویش ہے - اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت - تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ
کہ طالقہ ہونا تو ثابت ہے مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہے - بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا - والتفویض فی وصفہ یستدعی
وجود اصلہ - اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے ف - کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اسکا
وصف ہوتا ہے مثلاً جب تک کپڑا موجود نہولے تب تک سرخی یا زردی کا وصف کیسکے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہے یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے - ووجود الطلاق بوقوعہ - اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہوجاوے ف - یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہوجاوے تو ثابت ہوگیا کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کرکے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے لیکن غیر مدخولہ اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت کیا جاوے کیونکہ اسکے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہوجاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے م - وان قال لہا انت طالق کم شئت - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جسقدر کہ تو چاہے ف - یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ - او ما شئت - یا جو کچھ کہ تو چاہے ف - کیونکہ لفظ ما عام ہے - طلقت نفسہا ما شاءت - تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دیدے - لانہا استعملا للعدد - کیونکہ کم وما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے - فقد فوض الیہا ای عدد شاءت - تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں چاہے دیدے - فان قامت من المجلس بطل - پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہوگئی (یعنی بدلی) تو یہ تفویض مٹ گئی - وان ردت الامر کان ردا - اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کردی تو رد ہوجائیگی ف - مثلاً کہا کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں - بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہوسکتی ہے - لان ہذا امر واحد وہو خطاب فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال - اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مکرر نہیں ہوسکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب بھی فی الحال چاہتا ہے ف - پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا - وان قال لہا طلقی نفسک من ثلث ما شئت - اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے - فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ او ثنتین - تو عورت کو اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقیں دے - ولا تطلق ثلثا - اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ف - کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں - وقالا تطلق ثلثا ان شاءت - اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقیں دیدے - لان کلمۃ ما محکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتمییز فیحمل علی تمییز الجنس - اسواسطے کہ لفظ ما تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمیز کے لیے مستعمل ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تمیز پر محمول ہوگا ف - خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما - یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف من یعنی ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک ہو یا تین خواہ بائنہ غرضکہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے لے اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی یہاں تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین طلاق تک ہوسکتا ہے اسیہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہوچکا تو صرف من کے شک سے اختیار خارج نہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوین کہ تین کی جنس میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے - کما اذا قال کل من طعامی ما شئت - جیسے کہا کہ تو کھالے میرے طعام سے جو کچھ تیرا جی چاہے ف - یعنی کل طعام تک چاہے کھالے - او طلق من نسائی من شاءت - یا میری عورتوں میں جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے ف - یعنی کل عورتیں چاہیں تو سب کو دیدے - ولابی حنیفۃ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض وما للتعمیم - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے ف - یعنی جس چیز پر داخل ہو اسمیں سے بعض لینے کے واسطے ہے اور حقیقی معنی یہاں بلا تردد بنتے ہیں تو لیے جاوین پس تین طلاقوں میں سے دو تک لیوے - وما للتعمیم - اور لفظ ما واسطے تعمیم کے ہے ف - جیسا کہ صاحبین نے کہا - فیعمل بہما - تو دونوں پر عمل کیا جاوے ف - اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہوگیا پس یہاں من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض یعنی دو تک میں بنتی ہے تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاوین - وفیما استشہدا بہ ترک التبعیض - اور صاحبین نے جن مسائل سے اپنے قول کی گواہی لی ہے اسمیں تبعیض متروک کردی گئی ہے ف - بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ انکے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ما شئت من طعامی - یعنی کھالے جو کچھ تیرا جی چاہے میرے طعام میں سے - یہ کلام اپنی طرف سے [illegible] کہہ کر شوہر نے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ جتنی طعام [illegible]

تنگی مراد نہیں تو تخصیص متروک ہوئی۔ لدلالۃ اظہار السماحۃ۔ بوجہ دلالت اظہار دلیری کے ف۔ یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہو کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا ہو اسی طرح دوسرے مسئلہ مین کہ میری عورتون سے جو کوئی چاہے اسکو طلاق دیدے یہان بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہین چنانچہ کہا۔ والعموم الصفۃ وہی المشیۃ یعنی بوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ خواہش ہو ف۔ یہ حکم کل عورتون کو شامل ہوگیا۔ اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دیدے اور ظاہر ہو کہ شاید کل عورتین طلاق چاہنے والیان ہو جاوین تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہین۔ اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا۔ حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف۔ حتی کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا ف۔ یعنی اگر یون کہتا کہ میری عورتون سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہین تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ یہان تو صرف اسی شخص کی مشیت ہو تو ین۔ (سے) اپنے حقیقی معنے پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہو اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقین دینے کا جواز ہو اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہین رہیگی اور مرد خود مختار ہو کذا قیل اور مترجم کے نزدیک ایک بائنہ دفع ضرورت کو کافی ہو تو شرعاً عورت کی ضرورت تین مغلظہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہین اور میرے نزدیک مکروہ ہو مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض مین اسی قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہو واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق مین قسمون کے بیان مین ہو۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہو کہ واللہ مین بعد نکاح کے تجھے طلاق دونگا اسیطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تجھے طلاق ہو یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہو اور وہ اس سے نہین پھر سکتا ہو اور تحقیق اسکی اصول مین ہو۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہو تو یہ کچھ بھی نہین ہو کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہین جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہو اسی واسطے حدیث مین وارد ہو کہ فرزند آدم کے لیے نذر نہین اس چیز مین جسکا وہ مالک نہین ہو اور عتق نہین اسمین جسکا مالک نہین اور طلاق نہین اسمین جسکا مالک نہین ہو۔ واذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا ف۔ مثلاً کہا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تو طالقہ ہو۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہو اور پہلے یہ جاننا چاہیے کہ اصول الفقہ مین محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہین ہو جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہوگا گویا نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہو لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح۔ کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی مثل ان یقول لامرأۃ ان تزوجتک فانت طالق۔ مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین نے تجھسے نکاح کیا تو تو طالقہ ہو۔ او کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالق۔ یا کہا کہ ہر عورت کہ جسکو مین نکاح مین لاؤن تو وہ طالقہ ہو ف۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہو۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہین واقع ہوگی ف۔ اسلیے کہ انکے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہو اگرچہ اسکا اثر جب ہوتا ہو کہ شرط پائی جاوے اور یہان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہین ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہین ہو ف۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہو اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہو لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کر چکے۔ ولنا ان ہذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ یمین کا تصرف ہو کیونکہ شرط و جزاء موجود ہو ف۔ اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشترط لصحتہ قیام الملک فی الحال۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط
نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ف یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و
الملک متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے ف کیونکہ نکاح ہو چکا۔ وقبل ذلک
اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے ف یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باقی
رہنا جو اسوقت اثر ہے اسکا محل چاہیئے۔ وہو قائم بالمتصرف۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں ف پس یہ قول
اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مقتضی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا۔ والحدیث محمول علی نفی التنجیز
اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا جسمیں ملک نہو۔ ف اور حدیث میں
یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہمنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسنے قسم کھائی کہ
کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اسوقت اپنی قسم پر ماخوذ ہوگا اور اسوقت طلاق واقع
ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے او پر ملک حاصل ہو کر طلاق
قرار دے حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب
مجھے تجھپر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالقہ ہے تو بعد نکاح کے طالقہ ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث اسی
معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ والحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے
ف جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ۶۔ اور کالشعبی والزہری وغیرہما۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی
اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما ف مکحول شامی و سالم بن عبد اللہ و سعید بن المسیب و ابو بکر بن عمرو بن حزم و ابو بکر بن عبد الرحمن
و شریح و نخعی وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و اوزاعی وغیرہم کا ہے ۶۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ واذا اضافہ
الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا ف پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مقید نکاح کے
دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گذرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے
پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامرأتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ
اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالقہ ہے۔ وہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے ف یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا
فرق ہے کہ انکے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اسوقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنی
گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق
واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اسمیں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان الملک
قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے ف جسوقت یہ کلام کیا۔ والظاہر بقاؤہ الی وقت وجود الشرط۔
اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یمینا۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا
ف ہمارے نزدیک۔ او ایقاعا۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا ف شافعی رح کے نزدیک۔ لیکن اسمیں خلاف نہیں
کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ۔ ولا تصح اضافۃ الطلاق
الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جبھی کہ قسم کھانے والا
بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے ف مثلاً اگر میں تجھسے نکاح کروں یا کہے کہ جب تو میری ملک
میں آوے۔ یا جب مجھے تجھپر طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طالقہ ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزاء لا بد ان یکون ظاہر الیکون
مخیفا۔ کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء ظاہر ہوتا کہ خوف دلانے والا ہو جائے ف یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے

فوت ولاوسے - فیتحقق معنی الیمین وہو القوۃ والظہور باحد ہذین - تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت وظہور
ہے بذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے ف - یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اسوقت طلاق
کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائیگا - والاضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاہر عند سببہ - اور ملک
کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جاتا ہے - فان
قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق - اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالقہ ہے - ثم
تزوجہا فدخلت الدار لم تطلق - پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالقہ نہیں ہوگی - لان
الحالف لیس بمالک - کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے - ولا اضافہ الی الملک وسببہ - اور نہ اسنے
طلاق کو ملک وسبب ملک کی طرف مضاف کیا - ولا بد من واحد منہما - حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
ضرور ہے ف - خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو - والفاظ الشرط ان واذا واذاما وکل وکلما
ومتی ومتی ما - اور شرط کے الفاظ یہ ہیں ان - اذا - اذا ما - اور کل - کلما - اور متی - متی ما - ف - اور حرف ما زائدہ بغرض
تاکید ہے - لان الشرط مشتق من العلامۃ - کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے ف - واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے
ضارب ومضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی ومعنوی مناسبت ہو اور یہاں
شرط وعلامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو بمعنی علامت ہے اسیواسطے
کہتے ہیں کہ اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت - پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے - وہذہ الالفاظ
مما یلیہا افعال - اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ انسے افعال ملے ہوتے ہیں ف - سوائے لفظ کل کے کہ اسکے بعد اسم ہوتا ہے
فتکون علامات علی الحنث - تو یہ حانث ہو جانے کے علامات ہونگے ف - مثلا کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ - ہر بار
کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالقہ ہے پس طالقہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ
کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزا یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے ماخوذ
ہے علاوہ بریں انکا استعمال بمقام شرط عرب سے مسموع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے - ثم کلمۃ ان حرف للشرط لانہ لیس فیہا معنی
الوقت - پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اسمیں وقت کے معنی نہیں ہیں - وما وراءہا ملحق بہا - اور
حرف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف - یعنی اذا - کل - متی - کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا - وکلمۃ کل لیس
شرطا حقیقۃ - اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے - لان ما یلیہا اسم - کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف - چنانچہ
مثال آتی ہے - والشرط ما یتعلق بہ الجزاء والاجزیۃ تتعلق بالافعال - اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزا متعلق ہو اور جزاؤں کا
تعلق فعلوں سے ہوتا ہے ف - تو کل کے مدخول سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہونا چاہیے - الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
الفعل بالاسم الذی یلیہا - لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے
جو کل سے ملا ہوا آتا ہے مثل قولک کل عبد اشتریتہ فہو حر - جیسے تو کہے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے ف - اسمیں
خریداری غلام پر اسکی آزادی مشروط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس پر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا اسلیے کل کو
شرط سے ملا یا گیا - گویا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے - قال ففی ہذہ الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتہت
الیمین - پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی ف - مثلا کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائنہ طلاق
ہے پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزا نازل ہوئی یعنی بائنہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی - لانہا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لغۃ -
کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم وتکرار کو مقتضی نہیں ہیں - فبوجود الفعل مرۃ تتم الشرط - پس ایک بار فعل پائے جانے سے شرط پوری ہو گئی

ہو جائیگی ف۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولا بقاء للیمین بدونہ۔ اور بدون شرط کے قسم باقی نہیں رہتی۔ توان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ الا فی کلمۃ کلما۔ سوائے کلمہ کلما (ہر بار) کے ف۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانہا تقتضی تعمیم الافعال۔ کیونکہ کلما افعال کی تعمیم کو مقتضی ہے ف۔ یعنی ہر بار جب ایسا فعل ہو تو یہ جزاء ہے۔ تو جب قسم کلما سے ہو تو ایکبار شرط پائے جانے سے انتہاء نہوگی اسپر دلیل یہ ہے کہ۔ قال اللہ تعالیٰ کلما نضجت جلودہم بدلناہم جلودا غیرہا لیذوقوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافروں کے چمڑے جل جاوینگے تو ہم ان چمڑوں کے سوا سے بدل دینگے تاکہ وے عذاب کو چکھیں ف۔ تو معلوم ہوا کہ ایکبار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے۔ ومن ضرورۃ التعمیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعمیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے ف۔ یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی جو فعل ایکبار ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری بار فعل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طالقہ ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا اور داخل ہوئی تو پھر طالقہ ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طالقہ ہوگی۔ حتی کہ تین بار کے بعد اسکو حلالہ کی ضرورت ہے۔ قال فان تزوجہا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ ای بعد زوج آخر۔ یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح کیا۔ وتکرر الشرط لم یقع شئ۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوگی ف۔ یعنی بعد حلالہ وطلاق کے شوہر اول نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت آزاد پر تین طلاق کی ملک تھی وہ سب ہو چکی۔ لان باستیفاء الطلقات الثلث المملوکات فی ہذا النکاح لم یبق الجزاء۔ کیونکہ اس نکاح میں جسمیں قسم کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تینوں طلاق پورے کرلیں تو جزاء نہیں ہے ف۔ یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ وبقاء الیمین بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ ف۔ تو حاصل ہوا کہ جب سابق میں کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھپر طلاق ہے۔ یہ طلاق جہانتک اسکی قدرت میں ہے بروقت شرط کے پڑتی رہیگی یہانتک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط ممکن ہے تو جزاء نادار د ہے پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایکبار ختم و منتہی ہو چکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں عود کریگی۔ وفیہ خلاف زفر رح وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسمیں زفر رح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بعد کو بیان کرینگے ف۔ اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ ولو دخلت علی نفس التزوج اور اگر کلمہ کلما (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلما تزوجت امرأۃ فہی طالق یحنث بکل مرۃ وان کان بعد زوج آخر۔ تو وہ ہر بار حانث ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو ف۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ طالقہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ لان انعقادہا باعتبار ما یملک علیہا من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ بوجہ نکاح کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ وزوال الملک بعد الیمین لا یبطلہا۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ف۔ کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل نہوگی۔ لانہ لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ والجزاء باق لبقاء محلہ۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت باقی ہونے سے جزاء باقی ہے ف۔ پس شرط و جزاء دونوں باقی رہے۔ فبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی ہے ف۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط کو ملک کی حالت میں ہو تو جزا نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزا ایک اجنبیہ عورت پر اتری تو رائگاں ہوئی۔ لہذا فرمایا
ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت الیمین ووقع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق
واقع ہو گئی۔ لانہ وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فینزل الجزاء ولا یبقی الیمین لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
محل قابل جزاء ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہیگی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف۔ کیا اس لفظ سے
تکرار محل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت الیمین۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شیء۔ لانعدام المحلیۃ۔
اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے ف۔ وعلی ہذا اگر کہا
کہ تو اگر نماز پڑھے تجھ پر تین طلاقیں ہیں پھر حیلہ چاہا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بائنہ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء لغو ہو گئی پھر
اس سے نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جورو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں
اختلاف کیا ف۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے اسنے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول
قول الزوج الا ان تقیم المرأۃ البینۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔
کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور در اصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانہ متمسک بالاصل وہو عدم الشرط۔ اسلیے کہ شوہر تو اصل
کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہونا۔ ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اسلیے کہ شوہر تو طلاق
واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے ف۔ تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر شرط
ایسی چیز ہو جو مردان کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ جبھی قبول ہونگے
کہ یوں گواہی دیں کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یوں ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت آوے
الخ مانند اسکے ہے لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فان کان الشرط لا یعلم الا من
جہتہا فالقول قولہا فی حق نفسہا۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے ف۔ دوسرے پر اسکا کہنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان یقول ان حضت فانت طالق
وفلانۃ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالقہ ہے۔ فقالت قد حضت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حائضہ ہوئی ف۔
تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقت ہی ولم تطلق فلانۃ۔ یہ خود طالقہ ہوئی
اور فلانہ عورت طالقہ نہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا خود طالقہ ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ والقیاس
ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
کے قول کی تصدیق نہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا ف۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے پھر اسنے کہا کہ میں
گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان
انہا امینۃ فی حق نفسہا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے ف۔ یعنی جب اسی کی
خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یوں ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار ہے
تو اسکا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم ذلک
الا من جہتہا۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
ہوگا ف۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حائضہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعوی کے بعد ہے کما قبل
فی حق العدۃ والغشیان۔ جیسا کہ دربارہ عدت اور وطی کے کہا گیا ہے ف۔ عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ
دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے رجعت کا

اور عورت نے کہا کہ میری عدت گذر چکی وطی ہو کر حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھسے وطی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر
اول پر حلال ہوں - یا شوہر نے وطی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہی اسی وجہ سے یہ کہ یہ امور
اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہو - اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہی - ولکنہا شاہدۃ فی حق ضرتہا
بل ہی متہمۃ فلا یقبل قولہا فی حقہا - ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہی بلکہ
سوتیا کی ڈاہ کی وجہ سے آتہام رکھتی ہی تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا ف اور بیان اختلاف کا ہی کہ شوہر
نے انکار کیا - ولو قال لہا ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ فی نار جہنم فانت طالق وعبدی حر - اور
اسیطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہی کہ اللہ تعالی تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہی
ف یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی - فقالت احب یس عورت نے
کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں ف تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی - او قال ان کنت تحبینی فانت
طالق وہذہ معک - یا یہ کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلانی تیرے ساتھ ہی - فقالت احبک یس عورت
بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں ف تو اپنے حق میں امینہ ہی اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہی - لہذا فرمایا کہ
طلقت ہی - یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائیگی - ولم یعتق العبد - اور غلام نہیں آزاد ہوگا ف یعنی پہلی صورت میں
ولا تطلق صاحبتہا - اور اسکی سوت مطلقہ نہ ہوگی ف یعنی دوسری مثال میں - لما بینا - وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں
کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہی - اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صریح جھوٹا ہی
جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہیں - ولا یتیقن بکذبہا لانہا لشدۃ بغضہا ایاہ قد تحب التخلص منہ بالعذاب - اور
اسکے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو بہت بغض رکھتی ہی شوہر سے بعوض عذاب کے چھوٹ
جانے کو پسند کرتی ہی ف کیونکہ عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں - وفی حقہا
انما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کاذبۃ فیقتصر علیہا - فقط الحکم علی الاصل وہی المحبۃ - اور اس عورت کے حق میں
حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہی اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہی اور
وہ محبت ہی ف اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں یہ حکم ہی ثابت
نہوا کیونکہ یہ بات کہ بطور شرط امر باطنی عورت کے قول سے معلوم ہوا تو عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہی فافہم - واذا
قال لہا اذا حضت فانت طالق - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو تو طالقہ ہی - فرأت الدم لم یقع الطلاق - پھر
عورت نے خون دیکھا تو فی الحال خون سے طلاق واقع نہوگی - حتی یستمر ثلثۃ ایام - یہانتک کہ برابر تین روز تک جاری ہو ف
تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استحاضہ ہوگا - لان ما ینقطع دونہا لا یکون حیضا - کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں
منقطع ہوتا ہی وہ حیض نہیں ہوتا ہی ف لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہ ہوگا بلکہ توقف ہوگا - فاذا تمت
ثلثۃ ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت - پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو حیض دیکھنے کے وقت سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے
ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے - لانہ بالامتداد عرف انہ من الرحم فکان حیضا من الابتداء - کیونکہ تین روز تک جاری
رہنے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہی تو وہ شروع سے حیض ہوا - ولو قال لہا اذا حضت حیضۃ فانت طالق - اور
اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہوا ایک حیض کے تو تو طالقہ ہی ف پھر بعد اسکے اسنے خون دیکھا جو برابر رہا حتے کہ
تین روز ہو گئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا - لم تطلق حتی تطہر من حیضہا - تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یہانتک کہ اپنے حیض سے
پاک ہو جاوے - لان الحیضۃ بالہاء - اسواسطے کہ لفظ حیضۃ تا سے جو وقف میں ہا پڑھی جاتی ہی - ہی الکاملۃ منہا - یہ پورا

حیض ہر دفعہ اسواسطے کہ حیضہ کیبارگی کے لیے ہے اور یکبارگی یہی کہ پورا حیض ہو جاوے - ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء - اور
اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیضہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا - وکمالہا بانتہائہا وذلک بالطہر - اور حیض کا
کامل ہونا اسکے انتہا ہو جانے پر ہے اور انتہا ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہے ف لہذا پاک ہونے پر طالقہ ہو گی - پھر واضح ہو کہ حدیث
استبراء جسکا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوطاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ
الا لا تنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضۃ - یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتوں سے وطی نکیجاوے یہانتک کہ وضع حمل کریں اور نہ
غیر حاملہ والیوں سے یہانتک کہ انکا استبراء بحیضۃ کرلیا جاوے - اسمیں حیضہ سے ایک پورا حیض مراد ہے - رواہ ابوداؤد والحاکم عن
ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابوداؤد عن رویفع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ
اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبداللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالمتابعۃ اور
سنن میں روایات ہیں اور اسکی توثیق میں اختلاف اقوال واختلاف روایات ہیں جو میزان وتہذیب میں مذکور ہیں اور حق
یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہیں تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہونچی - اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے -
اور کچھ توضیح آیندہ ان شاء اللہ تعالی آویگی - م - واذا قال انت طالق اذا صمت یوما - اور جب عورت کو کہا کہ تو طالقہ
ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا ف پھر اسنے روزہ رکھا - طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم - تو جس دن
روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طالقہ ہوگی - لان الیوم اذا قرن بفعل ممتد یراد بہ بیاض النہار - کیونکہ یوم کا لفظ
جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے (جیسے روزہ رکھنا) تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے ف تو یہاں غروب
تک روزہ رکھنا مراد ہوا - اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اسکے خلاف ہے چنانچہ فرمایا - بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت - برخلاف اسکے
جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف تو تو طالقہ ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طالقہ ہو جائیگی - لانہ لم یقدر
بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ - کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ٹھیرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن وشرط
کے پایا گیا ف کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی وجماع سے رکنا - پس اگر ایک ساعت بھی ہوا تو صوم صادق آیا
اور اگر آفتاب غروب ہونے تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہے - م - ومن قال لامرأتہ اذا ولدت غلاما
فانت طالق واحدۃ واذا ولدت جاریۃ فانت طالق ثنتین - اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالقہ واحدہ
ہے اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالقہ بدو طلاق ہے - فولدت غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما اول - پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی
جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی ہے - لزمہ فی القضاء تطلیقۃ وفی التنزہ تطلیقتان - تو حکم قضاء میں مرد کیطرف
سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقیں لازم ہونگی - وانقضت العدۃ - اور عدت گذر گئی ف یعنی کہ اب اسپر
عدت نہیں رہی - لانہا لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدۃ وتنقضی عدتہا بوضع الجاریۃ - کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو
اسپر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گذر جائیگی ف کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل
ہے - ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال انقضاء العدۃ - پھر لڑکی جننے سے اسپر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گذرنے
کی حالت ہے ف تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہو گئی - ولو ولدت الجاریۃ اولا وقعت
تطلیقتان وانقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع شیئ آخر بہ لما ذکرنا انہ حال الانقضاء - اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی
تو اسپر دو طلاقیں واقع ہوئیں اور بعد اسکے لڑکا جننے ہی عدت گذر گئی پھر لڑکا جننے سے اسپر کوئی واقع نہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے
کہ عدت گذرنے کی حالت ہے ف طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے - فاذا فی حال یقع واحدۃ وفی حال یقع ثنتان
فلا یقع الثانیۃ بالشک والاحتمال - تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو

واقع ہوتی ہیں تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی ف۔ یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول لڑکا جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقیں پڑنی چاہئیں پس ایک طلاق پڑنی تو بہرحال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ والاولی ان تاخذ بالثنتین تنزہا و احتیاطا۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں۔ ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہاں شبہہ بدلیل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں شبہہ احتمالی ہے جسکا معارض دوسرا شبہہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ [illegible] صرف تنزہ کو مفید رہا۔ فاحفظہ م۔ و العدۃ منقضیۃ بیقین لما بینا۔ اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف۔ کہ ہر طلاق معلق کے [illegible] فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ وان قال لہا ان کلمت [illegible] و ابا یوسف فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تونے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو طالق ثلثہ ہے ف۔ یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جبھی اُترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے [illegible] طلقہا واحدۃ فبانت و انقضت عدتہا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی [illegible] وہ بائنہ ہوگئی اور اسکی عدت گذر گئی ف۔ تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اسمیں سے اسنے ایک طلاق [illegible] کو نکاح میں لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہ گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ قسم جو سابق [illegible] طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہیگی [illegible] اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجہا۔ پھر اس عورت [illegible] کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح میں لیا۔ فکلمت ابا یوسف [illegible] یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اسنے ایسی حالت میں کلام کیا جب [illegible] ایسی حالت میں کلام کیا جب حالف کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فہی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولی۔ یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے ف۔ یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو [illegible] طلاقیں پوری ہونگی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ وقال زفر رح لا یقع۔ اور زفر رح نے کہا کہ [illegible] ہوگی ف۔ جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنہ ہو کر [illegible] کلام کرتی تو قسم اُترتی [illegible] حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے اسیطرح برعکس [illegible] میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ وہذا ظاہر۔ [illegible] اما ان وجد الشرطان فی الملک فیقع الطلاق وہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی [illegible] سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے ف۔ خواہ اسطرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے آگے پیچھے یا ساتھ ہی پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑیں یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بائنہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہرحال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ عورت اسکے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ او وجدا فی غیر الملک فلا یقع۔ یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی ف۔ بلاخلاف اور قسم بھی اُتر گئی مثلاً اسکو بائنہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے حدیث استغراق میں ہوتا ہے کہ مثلاً عورت کو تین طلاقیں دیدیں اور اسنے حلالہ کیا پھر اس

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ او وجد الاول فی الملک والثانی فی غیر الملک۔ یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف نے مسئلہ اسطرح نہیں بیان کیا کہ جسمیں اول و دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اسوقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گذر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جزاء کا نازل ہونا غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ ف۔ یعنی جزاء تو اسوقت اترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط دو جزء ہیں از انجملہ ایک جزء یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا اگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزء یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اترتی مگر غیر ملک کی وجہ سے رائیگان گئی۔ سوم اسکے برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او وجد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی ف یعنی زید یا بکر ہی سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ عورت اسکے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔ ف۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اسوقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں ہے تینوں واقع ہو جاینگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر کے۔ وہی مسألۃ الکتاب الخلافیہ۔ اور یہی کتاب کا خلافیہ مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے ف یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تو جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہوگی۔ اذ ہما فی حکم الطلاق کشیء واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ ف۔ تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے غیر ملک میں رائیگان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزء دو ہیں تو جب دونوں پائے جاویں تو جزاء واقع ہو گئی بشرطیکہ اسوقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزاء شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہو تو جزاء ضرور نازل ہو جائیگی لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام باہلیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرطیہ قسم کھائی تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے ف۔ اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اسکا اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک یشترط۔ مگر ملک کی شرط لگی ہے ف۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالۃ التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جسوقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء یعنی طلاقوں کا پڑنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو ف کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالب ممکن ہو حتی کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو لغو محمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جسمیں وقوع ممکن ہو اور یہی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جسوقت شرطیہ تعلیق کی اسوقت منکوحہ مملوکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عند تمام الشرط۔ یہ وقت شرط پوری ہونے کے مملوکہ ہو۔ لینزل الجزاء لانہ لا ینزل الا فی الملک۔ تاکہ جزاء یعنی تین طلاقیں عورت پر اتریں کیونکہ یہ جزاء نہیں اترتی مگر جبھی کہ عورت مملوکہ ہو ف۔ کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع

ہونا بدرجہ اولیٰ نہیں ہو پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اسکی لیاقت کافی موجود ہو تو اسکی
قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہو کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے
واسطے یہ شرط ہو کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط
پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہو یا نہیں تو فرمایا۔ وفیما بین ذلک حال بقاء الیمین۔ اور دونون
امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہو ف یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہو وہ قسم کے
باقی رہنے کی حالت ہو بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ بغیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالف کے ساتھ ہوتا ہو
اور موجود ہو فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہو ف کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم
نہیں ہوتی ہو۔ اذ بقاؤہ بمحلہ وھو الذمۃ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہو اور وہ حالف کا ذمہ ہو ف
یعنی قسم مذکورہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہو خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول مین
جس وقت قسم کھائی ہو اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہو کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے
ذمہ باقی ہو یہانتک کہ پوری شرط پائی جاوے چاہے اس درمیان میں عورت مذکورہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ ثلاثہ
نہو جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہو تو جزاء شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسئلہ میں اسنے
شرط یہ لگائی کہ اگر تو زید و بکر سے کلام کرے تو یہ متحقق ہو تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جسوقت کہ دونون سے
کلام کر لیا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہو اگرچہ درمیان میں وہ بائنہ ہو گئی ہو اور چاہیے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا
بکر سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی
کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونون سے کلام کر لیا کیونکہ حرف واو تو اسی قدر چاہتا ہو کہ
دونون سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہو تو جزاء بھی نازل ہو گئی۔ فافہم۔ پھر
مترجم کہتا ہو کہ امام شافعی رح کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ یہ حالف نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہو تو انکے نزدیک ظاہر یہ کہ جب
عورت کو بائنہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وان قال لہا ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاق سے طالقہ ہو ف یہ شرطیہ
قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقیں دیدین تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتی کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر
اس سے ہی قسم کھائی۔ فطلقہا ثنتین۔ پھر اسکو دو ہی طلاقیں دین ف حتی کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا فرض نہیں
ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ۔ وتزوجت بزوج آخر ودخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت
کے ساتھ دخول بھی کیا ف پھر طلاق دیدی حتی کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اُس سے نکاح کیا یعنی۔ ثم عادت الی الاول
پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آ گئی ف اور ظاہر ہو کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہو۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل
ہوئی ف تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طالقہ ہوگی لیکن اختلاف یہ ہو کہ پوری تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی یا صرف باقی ایک
طلاق سے تو فرمایا کہ۔ طلقت ثلثا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی۔
ف کیونکہ انکے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہو کہ پہلے تین طلاقوں میں سے جو کچھ عورت کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر
سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو نئی ملک سے آویگی حتی کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقوں کی ملکیت ہو جائیگی
لہذا جب قسم باقی ہو اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلاثہ ہو جائیگی۔ وقال محمد ہی طالق ما بقی من الثلث۔
اور امام محمد نے کہا کہ اسپر تین طلاق میں سے باقی واقع ہوگی ف حتی کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

دیچکا ہو تو دو واقع ہونگی اور یہی قول ائمہ ثلثہ رح ہے - وہو قول زفر رح - اور یہی قول زفر رح ہے - واصلہ ان الزوج الثانی
یہدم ما دون الثلاث عندہما فتعود الیہ بالثلاث - اور اس اختلاف کی بنا یہ اصل ہے کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں کیطرح تین سے کم کو بھی ملیٹ دیتا ہے تو عورت پھر اس شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں
کی مالکیت سے لوٹ آتی ہے ف جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا - وعند محمد وزفر لا یہدم ما دون الثلاث فتعود الیہ بما بقی
اور امام محمد و زفر رح کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پھر آویگی ف ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اسکو دیچکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملک میں نئی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ واپس ہوگی - وسنبین من بعد ان شاء اللہ تعالی -
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالی عنقریب آئندہ بیان کرینگے - وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا - اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقوں سے طالقہ ہے یعنی شرطیہ قسم
کہا پھر فی الحال اسکو کہا کہ تو طالقہ ثلث ہے ف حتی کہ طلاق ثلث ہوگیا - فتزوجت غیرہ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا ف اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے بعد میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے - ودخل بہا - اور
دوسرے شوہر نے اسکے ساتھ دخول بھی کر لیا ف حتی کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہوگئی ثم رجعت الی الاول
شوہر اول کیطرف لوٹ آئی ف اسطرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا - فدخلت الدار
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ف جسکے بارہ میں شوہر اول نے قسم کہائی تھی اگر ... تو تین طلاق
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے جدید نکاح میں آگئی لم یقع شیء تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی
ف یہی قول ائمہ ثلثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے کیونکہ درمیان میں حلالہ فرض ہو ... اسکے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک نکاح ہو - وقال زفر یقع الثلاث - اور زفر رح نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی - لان الجزاء
ثلاث مطلق لاطلاق اللفظ - کیونکہ جزا تین طلاقیں واقع ہونا مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے ف یعنی یہ قید نہیں ہے
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں رہ کر گھر میں جاوے تو تنجیز ثلث نہیں بلکہ طلاق ہے کہ جب داخل ہو ... اگر کہو کہ جب عورت کو تو تین
طلاقوں سے مغلظہ کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو سبب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
قسم باقی نہ رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے - وقد بقی احتمال وقوعہا - حالانکہ طلاقوں
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے ف اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اسکے نکاح میں آجاوے - فیبقی الیمین - تو قسم بھی باقی رہیگی
ف اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزا واقع ہوگی - ولنا ان الجزاء طلقات ہذا الملک لانہا ہی المانعۃ - اور
ہماری دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اسکو اس گھر میں
جانے سے روکنے والی ہیں ف کیونکہ انہیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی - تو ہمنے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو لیا - لان
الظاہر عدم ما یحدث - کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے ف تو وہ مراد نہیں ہو سکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں - والیمین تعقد للمنع او الحمل - اور قسم اسواسطے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے
روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے ف مثلاً اگر تو نے نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے - واذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد
فات تنجیز الثلاث المبطل للمحلیۃ فلا یبقی الیمین - اور جب قسم مذکور کی جزاء یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور حال
یہ ہوا کہ اسنے بالفعل تین طلاقیں محل مٹانے والی دیکر سب نیارو کر دیں (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں
رہی - بخلاف ما اذا ابانہا - برخلاف اسکے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ف یعنی ایک طلاق یا دو سے عدت گزار دے تو

جنین حد شرعی لازم آوے اسمین عقر و مہر نہین لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ہان حرام ہے - الا ان الحد لا یجب
لشبہۃ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود - لیکن حد تو نہین واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود بھی
ایک ہے ف - بلکہ عوام اپنی شہرت قسم سے یہی سمجھتے ہین کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالقہ ہے اور تحقیق مذکور امر خفی ہے
بلکہ شبہہ خود موجود ہے حتی کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجھ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہوگی - واذا لم یجب الحد وجب العقر لان الوطی
لا یخلو عن احدہما - اور جب حد واجب نہین ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دار الاسلام) مین جو وطی واقع ہو وہ ان دونون
مین سے کسی ایک سے خالی نہین ہوتی ہے ف - خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقر ہی لازم ہوگا باستثناء دو صورتون کے ذکر ہوئی
اور عقر سے مراد مہر المثل ہے قالہ الامام العتابی رح - پھر مسئلہ مین طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید ہے - ولو کان الطلاق رجعیا
اور اگر طلاق رجعی ہو ف - مثلاً کہا کہ تجھے جماع کرون تو تو طالقہ بیک طلاق یا بدو طلاق ہے اور ذرا الختانان ملا حتی کہ طلاق رجعی
ہوگئی یعنی رجوع کرسکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا - لم یصر مراجعا
باللبث عند ابی یوسف خلافا لمحمد - تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراو کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول
محمد رح کے لوجود المساس - کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا ف - یعنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہین کہ امام محمد نے اس سے نکالا
کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو نہو بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک
بوجہ ٹھہراو کے جو جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم - م - ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع
لوجود الجماع - اور اگر اسنے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف - یعنی اس صورت
مین امام محمد رح کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالی اعلم - م

فصل فی الاستثناء

یہ فصل طلاق مین استثناء کرنے کے بیان مین ہے ف - واضح ہو کہ طلاق دینے مین اگر
ایسا لفظ ملایا جس سے طلاق کا اثر نہوا یا شمار کم ہوا تو یہ استثناء ہے خواہ حرف استثناء الا وغیرہ ہو یا نہ ہون جیسے انشاء اللہ تعالی
م - واذا قال لامرأتہ انت طالق ان شاء اللہ تعالی متصلا - اور اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ انشاء اللہ تعالی
ہے ملا ہوا کہا ف - یعنی تو طالقہ ہے اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالی ملا ہوا کہا - الگ نہین کہا - لم یقع الطلاق - تو طلاق نہین واقع ہوگی
ف - کیونکہ معنی یہ ہوئے کہ تو طالقہ اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالی چاہے - اور اللہ تعالی کا چاہنا معلوم نہین تو طلاق نہین واقع ہوگی
لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالی متصلا بہ لا حنث علیہ - اس دلیل سے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالی اسکے ساتھ متصل کہا تو اسپر حانث
ہونا نہین ہے ف - یعنی اسکی قسم کبھی نہین ٹوٹیگی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو - لیکن اگر یہ حدیث صحت کو پہونچ جاوے تو صریح نص ہے
کہ انشاء اللہ تعالی کا کلمہ طلاق یا عتاق مین ملانے سے واقع نہین ہوتی ہے - پھر یہ حدیث اسی معنی مین ترمذی و ابو داؤد و نسائی
و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ مضائقہ نہین کہ کبھی
ایوب سختیانی رح نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالی ملانے سے طلاق
یا عتاق واقع نہین ہوتی - ولانہ اتی بصورۃ الشرط فیکون تعلیقا من ہذا الوجہ - اور اس دلیل سے کہ حالف اس کلام کو
شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی ف - کیونکہ انشاء اللہ تعالی جملہ شرطیہ ہے - وانہ اعدام قبل الشرط - اور یہ شرط
سے پہلے مٹانا ہوتا ہے ف - کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے اور آگے خاموش رہا تو فی الحال طلاق واقع ہوگئی اور اگر اسکے ساتھ
ملایا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہوگئے کہ ابھی تجھے طلاق نہین [illegible] اگر تو اس گھر مین جاوے تو تجھے طلاق
ہے پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مٹاتا ہے - پھر جب شرط [illegible] پائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے کہ

ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ والشرط لا یعلم ہہنا۔ اور یہاں شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی ف۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ [illegible]
اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ فیکون اعداما من الاصل۔ تو یہ پہلے سے نابود ہو گیا ف۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے معلق ہے اور شرط
غیر معلوم ہے پس تو جیسے معلق ہے لہٰذا اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جب تک اللہ [illegible]
نے چاہی یا کہا کہ تو طالقہ ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ اور جب معلوم نہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر زید نے نہ
چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضکہ جسکا چاہنے پر وقوف نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنے سے پھر
گیا۔ ولہذا یشترط ان یکون متصلا بہ۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل ہو وقد صار بمنزلۃ
سائر الشروط۔ بمنزلہ دوسری شرطوں کے ف۔ جو جزا سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہیں تو پہلا کلام اپنے معنی ادا [illegible]
ہو جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہیں ہے لہٰذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق کہکر سکوت کرے ف۔ یعنی
سکوت ہو بدون سانس ٹوٹنے کے۔ ثبت حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا حکم ثابت ہو جائیگا ف۔ اور عورت طالقہ ہو گئی
فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعدہ رجوعا عن الاول۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان
کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا ف۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے کہ انفصال سے رجوع [illegible]
ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا منسوخ کرنا ہو گیا اور منسوخ کرنا اسکے اختیار میں نہیں [illegible]
طلاق واقع نہونا جبھی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہو تا کہ اول کلام پورا ہو اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اسنے انشاء اللہ تعالیٰ
بھولے سے کہا تو صحیح کلام ہے اسمیں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی
نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالق ہے تو نہیں واقع ہوتی ہے۔ وکذا اذا ماتت قبل قولہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یونہی اگر
مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالقہ ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو کچھ طلاق نہیں واقع ہوئی۔ لان بالاستثناء
خرج الکلام من ان یکون ایجابا۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کی وجہ سے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا ف۔ تو جب ایجاب نہوا تو حکم [illegible]
ثابت نہوا۔ والموت ینافی الموجب دون المبطل۔ اور مرنا موجب کی منافی ہے مبطل کی منافی نہیں ہے ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ
تعالیٰ تو کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا
پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جواب دیا کہ موت اس کلام مبطل کی منافی نہیں ہے حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالقہ نہیں ہے تو
صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالقہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالقہ ہونا
تو ایک صفت موجودہ ہے تو موصوف موجود ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اسکے
وجود کی حاجت نہیں ہے لہٰذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اسکے
سب کلام اسکے حق میں صحیح ہیں۔ بخلاف ما اذا مات الزوج۔ برخلاف اسکے اگر شوہر مر گیا ف۔ یعنی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اور
ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی۔ لانہ لم یتصل بہ الاستثناء۔ کیونکہ اسکے کلام کے ساتھ
میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں ملا ف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ
کا متصل ہونا جمہور علماء و چاروں ائمہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ منفصل ہونا
بھی جائز ہے حتی کہ ایک سال کے بعد ملانا جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہرا ابن عباس رض کی مراد یہ ہے کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے
اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تو عورت کے بعد [illegible]
دوسرے سے منکوحہ ہونے کے نکاح کر لیگی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عقود سب باطل ہو جاوینگے
چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے [illegible] کی کہ انشاء اللہ [illegible]

قول اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھپر دو طلاقین ہین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھپر ایک طلاق ہی ہو۔ اقول صحیح یہی قول صحیح ہو ف۔ اور بعض نے
جو استثنار کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات مین سے نفی ہو اور نفی مین سے اثبات ہو۔ یہ فاسد ہو۔ ن۔ مین کہتا ہون کہ استثنار کا
یہ حکم ہو سکتا ہو اور استثنار کی ذاتی تعریف یہ نہین ہو بلکہ ذاتی تعریف یہ ہو کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہوکر باقی کو بولنا استثنار ہو۔ ومعناہ
التکلم بالحاصل بعد الثنیا۔ اور اسکے معنی یہ کہ استثنار اس کلام کو کہتے ہین جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اذ لا فرق بین
قول القائل لفلان علی درہم وبین قولہ عشرۃ الا تسعۃ۔ کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلان کا مجھپر ایک درہم ہو یا کہا کہ فلان
کا مجھپر دس درم سواے نو کے ہین۔ ان دونون مین کچھ فرق نہین ہو ف۔ یعنی دونون کا حاصل ایک ہو۔ جب یہ معلوم ہوگیا
ویصح استثناء البعض من الجملۃ۔ تو جملہ مین سے بعض کو استثنار کرنا صحیح ہو۔ لانہ یبقی التکلم بالبعض بعدہ۔
کیونکہ بعد اسکے بعض کا تکلم باقی رہیگا ف۔ پس استثنار کے معنی پائے گئے۔ ولا یصح استثناء الکل من الکل۔ اور کل سے
کل کا استثنار صحیح نہین ہو۔ لانہ لا یبقی بعدہ شئ لیصیر متکلما بہ۔ کیونکہ کل نکالنے کے بعد کچھ نہین بچا جسکے ساتھ تکلم کرنا ہو جاوے
وصار فاللفظ الیہ۔ اور لفظ کو اسکی طرف پھیرنے والا ہو جاوے ف۔ یعنی جب کچھ نہین بچا تو لفظ کسی چیز کی طرف پھیرا جاوے
اور کس سے تکلم ہو تو استثنار کے معنی نہین رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات مین لکھا کہ کل سے کل کا استثنار جبھی نہین صحیح ہو
کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہو اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثنار کل از کل ہو مثلاً کہا کہ میری
سب عورتین طالقہ ہین سواے میری سب عورتون کے۔ تو یہ کل کا استثنار کل سے ہو اور صحیح نہین ہو پس کل عورتین طالقہ ہو جاوینگی اور اگر اسکے چار جورو ہین اسنے کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سواے عمرہ وزینب وہندہ وسلمیٰ کے تو استثنار صحیح
ہو اور کوئی طالقہ نہین ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہو کہ استثنار تو لفظی تصرف ہو کسی شرعی حکم کا متبع نہین ہو ورنہ قولہ انت طالق عشرا الا تسعا
یعنی تو طالقہ دس طلاق سواے نو کے درست نہو کیونکہ شرعاً طلاقین تو تین سے زیادہ نہین ہین حالانکہ بلا خلاف صحیح ہو ایک طلاق
واقع ہوگی ع۔ وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثنار جبھی صحیح ہوتا ہو کہ
اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہمنے سابق مین ذکر کیا ہو ف۔ یعنی انشاء اللہ کی بحث مین کہا اگر موصول نہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا
اور نسخ قرار دیگا حالانکہ یہ جائز نہین ہو۔ واذا ثبت ہذا ففی الفصل الاول المستثنیٰ منہ ثنتان فیقعان وفی الثانی
واحدۃ فتقع واحدۃ۔ اور جب یہ ثابت ہوا تو پہلی صورت مین جو کچھ بعد استثنار کے باقی رہا وہ دو طلاقین ہین تو واقع ہو جاوینگی اور دوسری صورت
مین جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہو وہ واقع ہو جائیگی۔ ولو قال الا ثلثا۔ اور اگر اس شخص نے سواے تین کے کہا ہو ف۔
یعنی کہا کہ تو طالقہ ثلثا سواے ثلث کے ہو ف۔ تو یہ استثنار کل ہو یقع الثلث۔ تو تین طلاقین پوری واقع ہونگی۔ لانہ
استثناء الکل من الکل فلم یصح الاستثناء۔ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثنار ہو تو استثنار صحیح نہین ف۔ پس کلام
اول صحیح ہو۔ یعنی تو طالقہ ثلث ہو واللہ اعلم۔

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان مین ہو۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہوگیا تو وہ مثل تندرست کے ہو اور اگر اسی
مرض مین مرگیا اور مرض ہی مین طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہین جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عورت اسکی
وارث نہین اگرچہ عدت ہی مین مرگیا ہو۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فی مرض موتہ طلاقا بائنا فمات وہی فی العدۃ ورثتہ
اور جب مرد نے اپنے مرض الموت مین اپنی جورو کو طلاق بائن دی پھر مرا ایسی حالت مین کہ عورت ابھی عدت مین ہو تو عورت اسکی
وارثہ ہوگی ف۔ یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بدون طلاق تھا وہ پاویگی۔ جبکہ اسکی عدت مین مرا ہو۔ وان مات

بعد انقضاء العدۃ فلا میراث لہا - اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے
وقال الشافعی لاترث فی الوجہین - اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگی ف خواہ عدت
میں مرا ہو یا بعد عدت کے - لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب - کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن
کے پیش آنے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا - ولہذا لایرثہا اذا ماتت - اور اسی وجہ سے اگر عورت مرگئی ہو
تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا ف کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے - ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ - اور ہماری حجت
یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے - والزوج قصد ابطالہ - اور شوہر نے اسکے
باطل کرنے کا قصد کیا - فیرد علیہ قصدہ بتاخیر عملہ الی زمان انقضاء العدۃ دفعا للضرر عنہا - تو شوہر کا یہ قصد اسی پر
رد کر دیا جائیگا اس طرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو ف اور بعد عدت کے
اسکا اثر ہوگا - پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں - تو فرمایا - وقد امکن - اور اتنی تاخیر کر دینا ممکن ہے - لان النکاح فی العدۃ
یبقی فی حق بعض الآثار - کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے ف حتی کہ عدت میں شوہر چاہے
رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا - فجاز ان یبقی فی حق ارثہا عنہ - تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی
نکاح باقی رہے ف تاکہ عورت سے ضرر دور ہو - بخلاف ما بعد الانقضاء - برخلاف بعد انقضائے عدت کے ف کہ تب تک
تاخیر نہ ہوگی - لانہ لا امکان - کیونکہ امکان نہیں ہے ف کیونکہ بعد انقضائے عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا - والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا - اور مرض الموت کی
حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے عورت سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے ف بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے اسواسطے کہ شوہر
کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا
تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مرگئی تو شوہر وارث نہوگا - فیبطل فی حقہ - تو شوہر کے حق میں
سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی ف کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی - خصوصا اذا رضی بہ - خصوصا جبکہ شوہر خود اس پر راضی
ہو چکا ف کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی - مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جبتک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا ثابت
کرنا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تتمیم دلیل تلخیص الفتح اس طرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدیں ہیں
اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے - دوم طلاق بائن دے - سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی - فائدہ قیود یہ کہ
اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہوگی - اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہو گیا پھر
ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مرگیا تو بھی وارثہ نہوگی - ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مدخولہ کو اگر
طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا - اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہر طہر میں
ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا - اور اگر بعد انقضائے عدت کے مرا تو وارثہ
نہوگی - رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفائے راشدین
و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ تعالے سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
نے تماضر بنت الاصبغ کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جورو تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت
میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جسمیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازیں حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود
اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو
عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو مطلقہ کو ورثہ نہیں دلاتا۔ یہ کچھ مضر نہیں ہے۔ اول تو اسکے معنی یہ ہیں کہ میری
رسائی عقل اسقدر نہ پہونچتی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے
ہو چکا اور اسوقت عبد اللہ بن الزبیر بچہ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضہ نے بعد انقضاے عدت کے ورثہ دلایا تھا
خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رضہ نے وفات پائی تو ورثہ دلایا تھا۔ فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔ وان طلقها
ثلثا بامرها۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دیں۔ او قال لها اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ
تو اختیار کر۔ فاختارت نفسها۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ف۔ یعنی طلاق لے لی۔ او اختلعت منه۔ یا عورت
نے شوہر سے خلع لے لیا۔ ثم مات وهي في العدة۔ پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ لم ترثه۔
تو وہ شوہر کی وارث نہو گی ف۔ غرضکہ جب جدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث
نہو گی۔ م۔ لانها رضيت بابطال حقها۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی۔ والتاخير لحقها۔ حالانکہ
انقضاے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا ف۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہیگی جبکہ وہ خود ہی اپنا
حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلثا ورثته۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر
نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہو گی۔ لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بسوالها راضية
ببطلان حقها۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی
ہونے والی نہیں ٹھہری ف۔ لہذا تا انقضاے عدت تاخیر معتبر ہو گی۔ وان قال لها في مرض موته كنت طلقتك ثلثا في
صحتي وانقضت عدتك۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی صحت میں تین طلاق دے چکا اور تیری
عدت بھی گذر چکی ہے۔ فصدقته۔ پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی ف۔ کہ تو نے سچ کہا۔ پس یہ عورت اب وارثوں میں
نہیں رہی اور جو وارث نہو اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ وصیت حالت مرگ کی
ہے۔ ثم اقر لها بدين۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصى لها بوصية۔ یا شوہر نے
اسکے واسطے کچھ وصیت کی ف۔ تو اس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے۔ فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عند ابي حنيفة
پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہو گا ف۔ اگر
حصہ میراث کم ہے تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو وہ ملیگی۔ وقال ابو يوسف ومحمد يجوز اقراره ووصيته
اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے ف۔ پس میراث نہیں ملیگی بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی اسی پر
عمل ہو گا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تہائی تک ملیگی۔ م۔ وان طلقها
ثلثا في مرضه بامرها۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں ف۔ حتی کہ وہ وارث ہونے
سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لها بدين۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصى لها بوصية۔ یا اسکے واسطے کچھ
وصیت کی۔ فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا۔ تو تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت
کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا ف۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں۔ الا علی
قول زفر رح۔ لیکن زفر رح کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ فان لها جميع ما اوصى وما اقر به۔ چنانچہ زفر رح کے نزدیک جو کچھ اقرار
کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملیگی۔ لان الميراث لما بطل بسوالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية۔ کیونکہ جب عورت کی

درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارثہ نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا ف
کیونکہ اسکا وارثہ ہونا مانع تھا۔ وجہ قولہما فی المسالۃ الاولیٰ۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہو کہ انہما لما تصادقا
علی الطلاق والانقضاء العدۃ صارت اجنبیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عدت
گزر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی ف۔ وارث نہیں رہی۔ حتی جاز لہ ان یتزوج اختہا۔ حتی کہ شوہر کو جائز ہو گیا
کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کر لے ف۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہو۔ کیونکہ جائز ہونا صرف تہمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔
فانعدمت التہمۃ۔ تو تہمت دور ہو گئی۔ الا تری انہ تقبل شہادتہ لہا ووضع الزکوٰۃ فیہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد
کی گواہی اس عورت کیطرف سے جائز ہو اور مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہو۔ بخلاف ما فی المسالۃ الثانیۃ۔ بخلاف
دوسرے مسئلہ کے کہ اسمیں تہمت کا اثر ہو۔ لان العدۃ باقیۃ وہی سبب التہمۃ۔ کیونکہ عدت ہنوز باقی ہو اور یہی تہمت
کا سبب تھی ف۔ اور حقیقۃً تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمۃ۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا
مدار ہو ف۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقوف نہیں ہو سکتا ہو بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہو اس دلیل پر وقوف ہوتا ہو
تو اسی دلیل کو دیکھکر اس دلیل کا موجود ہونا اور حکم ثابت ہوا۔ اقرار و نکاح تو یہاں بھی تہمت کی دلیل یعنی عدت ہو تو معلوم ہوا کہ
عدت موجود ہو تو یہ تہمت موجود ہو اور تہمت سے اقرار و وصیت نہیں جائز ہو تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
و وصیت نہیں جائز ہو۔ ولہذا یدار علی النکاح والقرابۃ۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہو ف۔ یعنی جہاں
باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہو یعنی ایک دوسرے کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہو اور حقیقۃً تہمت پر وقوف
نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے نفسانیت کی جھوٹی گواہی دی ہو
مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہو تو یہ دلیل تہمت ہو یہی دلیل پر مدار عدم جواز ہو اسیطرح یہاں دونوں سے عدت
گزر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہو یا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہو کہ شاید در پردہ دونوں نے قرار داد کر لی ہو تا کہ اقرار
و وصیت جائز ہو جاوے یہی عدت کی وجہ سے تہمت ہو اور تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہو۔ ولا عدۃ فی المسالۃ
الاولیٰ۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہو ف۔ تو تہمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہو۔ لیکن اس دلیل میں
یہ اعتراض ہو کہ عدت کا نہ ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ مثلاً
دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام رح
نے تہمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسالتین ان التہمۃ قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
مسئلہ میں یہ ہو کہ تہمت موجود ہو ف۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہو اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لیجاوے
تو بھی تہمت موجود ہو۔ لان المراۃ قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیۃ علیہا فیزید حقہا۔ کیونکہ عورت
کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہو تا کہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے ف
یہ اسوقت کہ حقیقۃً طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال ملجاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اسمیں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہو۔ اور اول تو یہی احتمال
ہو کہ واقع میں طلاق ہی نہو۔ والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقۃ والانقضاء۔ اور شوہر و زوجہ کبھی در پردہ
ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گزر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیبرہا الزوج بمالہ زیادۃ علی میراثہا۔ تا کہ شوہر اسکے ساتھ
اپنے مال سے نیکی کرے تا کہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ وہذہ التہمۃ فی الزیادۃ فرددناہا ولا تہمۃ فی قدر
المیراث فصححناہ۔ اور یہ تہمت صرف زیادتی میں ہو تو جتنی زیادتی ہو رد کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہو تو جتنی قدر میراث کی

صحیح رکھا ف پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ معنی ہین کہ اگر اقرار و وصیت سے
قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق مین اسپر راضی ہو چکی پس یہی اسکے واسطے ہو پس اگر
درواقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضاے
عدت کی اقراری عورت کے حق مین دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ مین تہمت ہو حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہین رکھا
تو ہم کہتے ہین کہ یہ تہمت شرعًا معتبر نہین ہو کیونکہ شوہر کو اختیار ہو کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کرلے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ
دیدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کرلے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے
طلاق و انقضاے عدت اقراری ہو دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعًا جائز ہین پس اگر تہمت مذکورہ
معتبر ہوتی تو یہ احکام کیون جائز ہوتے جواب یہ ہو کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونون نے خفیہ قرارداد کر لی ہو
کیونکہ از راہ عادت ایسا ممکن ہو۔ ولا مواضعة عادة فی حق الزکوٰة۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہین کہ باہمی خفیہ
قرارداد کرین دربارہ زکوٰۃ کے ف کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہو تو وہ بغیر ایسے قرارداد کے عورت کو دے سکتا ہو۔ والتزوج
اور دربارہ تزوج کے ف کیونکہ مرد کو یا تو اسلیے کہ عورت کی بہن سے نکاح کرلے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہوتا جبکہ وہ دونون کو جمع
نہین کرسکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہین کرسکتی ہو۔ والشہادة۔ اور دربارہ گواہی کے ف کیونکہ یہ عادت نہین
کہ بنظر گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہوجانے کا اقرار کرین خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو
دوسرا کذب بہت آسان ہو۔ فلا تہمة فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے مین کوئی تہمت معتبر نہین ہو۔ خلاصہ جواب
یہ ہو کہ میراث مین تو بیچ کی قرارداد کی عادت جاری ہو لہذا اسمین تہمت ہو اور سواے اسکے دیگر احکام مین عادت کبھی سنی نہین گئی بلکہ
ایسی حماقت غیر ممکن ہو تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضاے عدت کا اقرار واقعی ہو۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہو اسیطرح
دیگر وجوہ بھی ہین کیونکہ مرض الموت پر آثار اصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہو کہ اسمین غالبًا ہلاکت یا قرب ہلاکت ہو اور یہ علت جو
اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہون مین متعدی ہو چنانچہ امام محمد رح نے جامع مین کہا۔ ومن کان
محصورا۔ اور جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو ف دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالبًا نجات ہو۔ او فی صف
القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف مین ہو ف جو میدان مین مقابل سے لڑنے کو ابھی نہین نکلا ہو۔ فطلق امرأتہ ثلثا۔ پس
اسنے اپنی عورت کو تین طلاقین دیدین ف پھر مر دیا مارا گیا۔ لم ترثہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی ف اگرچہ عدت مین ہو
کیونکہ اسکے حق مین غالبًا ہلاکت نہین ہو تو وہ مریض کیطرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہین ہوا۔ وان کان قد بارز رجلا۔
اور اگر وہ شخص میدان مین کسی مبارز کے مقابل ہوا ف کہ وہ موت کا سامنا ہو۔ او قدم لیقتل فی قصاص او رجم۔ یا یہ
شخص آگے بڑھایا گیا ہو تاکہ قصاص یا رجم مین قتل کیا جاوے ف یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قیدخانہ مین تھا
اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا رجم کے نکالکر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتی کہ
غالبًا مارا جائیگا و اس حالت مین اسنے جورو کو تین طلاقین دیدین۔ ورثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ
اسوجہ مین مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی ف جبکہ عدت مین مارا گیا اگرچہ اسی وجہ مین دوسرے سبب سے مارا گیا ہو اور
اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح مین ہوگیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض [illegible] لگ گیا
حتی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہو یہی ظاہر الروایۃ ہو جیسے [illegible] کافی الحاکم
مین مذکور ہو۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ مین میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہین لڑتا ہو تو کیا حکم ہوگی [illegible]
کہتا ہو کہ وجہ اسمین حالت مقاتلہ ہو پس اگر گولیان و توپین باہم چلنا شروع ہو گئین تو اس حالت مین بمنزلہ مریض [illegible] ہو ورنہ نہین

واللہ تعالیٰ اعلم م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق مین بیان کرچکے کہ ان امرأۃ الفار ترث
استحسانا۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دیدے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی ف۔ بدلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہو۔ پھر یہ اسوقت کہ وہ شخص بھگوڑا نا بت ہو جاوے۔ وانما یثبت حکم الفرار
بتعلق حقہا بمالہ۔ اور بھگوڑے ہونے کا حکم جبھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہوجاوے ف۔ پھر وہ اسکو
اسواسطے طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہلین بلکہ فقط میری اولاد وغیرہ کو ملے۔ پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کا حق میراث
کب اسکے مال سے متعلق ہوجاتا ہے۔ وانما یتعلق بمرض یخاف منہ الہلاک غالبا کما اذا کان صاحب الفراش۔
اور عورت کا حق اسکے مال سے جبھی متعلق ہوجائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالبًا ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض
ہوکر بچھونے سے لگ گیا ف۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت مین طلاق دے کہ غالبًا وہ اس سے مریگا
تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہوگا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جاتے ہین اور عنقریب وجود آوینگے
الحاصل اصل انکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا۔ وہو ان
یکون بحال لا یقوم بحوائجہ کما یعتادہ الاصحاء۔ اور جس مریض سے غالبًا ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت مین
ہوجاوے کہ تندرستون کیطرح اپنی حاجات پر قیام نہ کرسکے ف۔ پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کرلیتا ہو اور تندرستون
کیطرح نہین کرسکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مرگیا تو ایسی حالت مرض مین طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہین وہ مرض الموت کے
کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہوگیا یعنی تندرستون کیطرح اپنے کام کیے لگا تو معلوم ہوگیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام
تندرستون کے مانند رکھے جاوینگے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہین دیتی
بلکہ اسکی جورو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالبًا ہلاک ہوگا۔ یہ حالت سوائے مریض کے دوسرون مین
بھی پیدا ہوجاتی ہے لہذا فرمایا۔ وقد یثبت حکم الفرار بما ہو فی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب۔ اور کبھی بھگوڑے ہوجانے
کا حکم ایسے امر مین ثابت ہوجاتا ہے جو غالبًا ہلاکت یعنی مرض الموت کے معنی مین ہو۔ وما یکون الغالب منہ السلامۃ لا یثبت بہ
حکم الفرار۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالبًا اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہین ثابت ہوگا ف۔ جب یہ بات معلوم ہوچکی تو
فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منہ السلامۃ۔ جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو اور جو شخص کہ صف مین ہو تو غالبًا
اس سے نجات و سلامتی ہے۔ لان الحصن لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے۔ وکذا المنعۃ
اور یہی حکم شوکت کا ہے ف۔ یعنی جسکے ساتھ مین ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے مانع ہو۔ اور یہان لشکر موجود ہے۔
فلا یثبت بہ حکم الفرار۔ تو محصور رہونے اور صف مین ہونے سے فرار کا حکم نہین ثبوت ہوگا۔ والذی بارز۔ اور جو شخص کہ
مبارز ہوا ف۔ یعنی میدان مین مقابل ہوا۔ او قدم لیقتل۔ یا آگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منہ الہلاک
تو غالبًا اس سے ہلاکت ہے ف۔ اور بچ جانا بہت نادر ہے۔ فیتحقق بہ الفرار۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا ف۔
لہذا جسنے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ مین قتل کو جانے کی حالت مین طلاق دی تو وہ بھگوڑا ہے پس اسکی عورت وارث
ہوگی۔ ولہذہ اخوات تخرج علی ہذا الحرف۔ اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہین جو اسی اصل پر نکلتے ہین ف۔ جیسے کوئی
شخص ایسے جنگل مین پھنس گیا جسمین بہت درندے ہین یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا المحیط۔ اگر کشتی مین ہو اور طوفانی موجین آگئین
اگر غالبًا غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے۔ یونہی جو درندہ کے منھ مین ہو یا سل و فالج مین بیمار ہوکر بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھتا
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھوڑا یا پھنسی یا درد ہو جسنے اسکو بستر پر نہین ڈالا اور غالبًا ہلاکت نہین ہے تو وہ منزلہ تندرست
کے ہے۔ جوامع الفقہ م۔ وقولہ اذا مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ اور یہ جو امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ اس وجہ مین مرجاوے یا قتل

کیا بار۔ ف یعنی اسوجہ سے مرے یا اسوجہ مین مقتول ہو۔ ودلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب
او بسبب آخر۔ تو یہ قول دلیل ہو کہ اسمین کچھ فرق نہین کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے ف۔ بہرحال حکم فرار
ہوگا۔ کصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
کردیا ف۔ حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہیگا۔ یہی صحیح ہو۔ واذا قال الرجل لامراتہ وہو صحیح۔ اگر تندرستی
کی حالت مین مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشہر او اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان الظہر او اذا دخل
فلان الدار فانت طالق۔ جب چاندرات آوے (تو تو طالقہ ہو) یا جب تو اس گھر مین داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز
ظہر پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ ہو۔ فکانت ہذہ الاشیاء والزوج مریض۔ پھر جب یہ باتین
پائی گئین تو اسوقت شوہر مریض ہو ف۔ مریض بمرض الموت ہو پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطون پر جب معلق کیا
تھا تب تندرست تھا اور جب شرطین پائی گئین اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مرض الموت
سے بیمار ہو پھر عورت کی عدت مین مرگیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہین وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض ورثت۔
اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض مین ہو تو عورت وارث ہوگی ف۔ کیونکہ مریض نے اپنے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہریگا کیونکہ چاندرات آنی اور فلان کا ظہر پڑھنا یا گھر مین جانا کچھ عورت کے اختیار مین نہین
ہو۔ الا فی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر مین گئی تو طالقہ ہو ف۔ کیونکہ جب عورت گئی تو
تو وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوگئی۔ اور رہا اول مسئلہ مین تعلیق کرنا حالت صحت مین تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت مین
کہا کہ جب مین مرض الموت سے بیمار ہون تو تو طالقہ ہو۔ یہ باطل ہو جیسے کہا کہ جب مین مرون تو تو بائنہ ہو پس عورت میراث پاویگی
حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجوہ اما ان یعلق الطلاق بمجیء الوقت او بفعل نفسہ او بفعل
المراۃ۔ یہ کئی صورتون پر ہو اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً زید نماز
پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلاً مین نماز پڑھون) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھے)
وکل وجہ علی وجہین اما ان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ او کلاہما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو وجہین
مین اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت مین تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت مین ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونون کا
وجود حالت مرض مین ہوا ف۔ رہا یہ کہ تعلیق مرض مین اور شرط حالت صحت یا دونون حالت صحت مین ہون انمین کچھ شک نہین
کہ طلاق واقع ہو اور عورت وارث نہین۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونون وجہون کو ملا کر تفصیل یہ ہو۔ اما
الوجہان الاولان وہو ما اذا کان التعلیق بمجیء الوقت۔ کہ اول دو صورتین یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔
بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق۔ بایں طور کہ جب چاندرات آوے تو تو طالقہ ہو۔ او بفعل الاجنبی۔
دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان الظہر۔ بایں طور کہ جب فلان شخص
اس گھر مین گھسے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلہا المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
دونون مرض مین واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان القصد الی الفرار قد تحقق منہ بمباشرۃ التعلیق
فی حال تعلق حقہا بمالہ۔ کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت مین کی جب کہ
عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہوچکا تھا ف۔ جبکہ وہ مرض الموت مین گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
ہو تو تو طالقہ ہو حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار مین نہین ہو تاہم جب وہ اسکے مرض الموت مین بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
شوہر کے تعلیق کا سبب ہو پس عورت وارثہ ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی ف کیونکہ شوہر نے حالت
تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز۔ اور زفرؒ نے کہا
کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دیدیا
فکان ایقاعا فی المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اسنے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق السابق
یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصدا۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکما طلاق
دینا ہوجاتی ہے قصداً نہیں ہوتی ہے ف۔ تو فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اسنے اب طلاق دی اور بعید یہ ہے کہ جو
قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ معذور رہی کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں پڑی
جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اسنے قصداً طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ۔ اور ظلم کچھ نہیں ہوتا
اسکے جو قصد سے ہو تو اسکا تصرف رد نہیں ہوگا ف۔ گویا اسنے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجہ الثالث وہو ما اذا
علقہ بفعل نفسہ۔ یہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فسواء کان التعلیق فی الصحۃ
والشرط فی المرض او کانا فی المرض۔ تو اسمیں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض
میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ والفعل مما لہ منہ بد او لا بد منہ۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرنے کا شوہر کو چارہ ہو (جیسے
فلاں وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاے حاجت وغیرہ) ف بہرحال جب اپنے فعل کے
معلق کرے تو اسمیں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فارا لوجود قصد الابطال۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہوگیا کیونکہ عورت کا حق
مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرۃ الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اسوجہ سے کہ اسنے مرض میں طلاق کی تعلیق کی
یا اسوجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ف یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اسکو بغیر عمل میں لانے کے چارہ
نہیں تھا کیونکہ۔ ان لم یکن لہ من فعل الشرط بد فلہ من التعلیق الف بد۔ اگر اسکو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا
تعلیق نکرنے میں تو اسکو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا ف اسنے کیوں تعلیق کی کہ عورت کا حق مٹ گیا۔ فیرد تصرفہ دفعا للضرر
عنہا۔ تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اسکا ضرر دور ہو۔ اما الوجہ الرابع وہو ما اذا علقہ بفعلہا۔ یہی چوتھی
صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اسنے تعلیق کی ہو ف تو اسمیں تفصیل ہے۔ فان کان التعلیق والشرط
فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ والفعل مما لہا منہ بد ککلام زید
ونحوہ۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اسکے نکرنے کی گنجایش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طالق
ہے یا مانند اسکے ف۔ مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانہا راضیۃ بذلک۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی کیونکہ وہ اپنے حق
مٹانے پر خود راضی ہوگئی ہے ف۔ ورنہ ایسا کام نکرتی۔ وان کان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام۔ اور اگر فعل ایسا ہو
کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا ف کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوۃ الظہر۔ اور جیسے نماز
ظہر ف کہ فریضہ الٰہی عزوجل ہے۔ وکلام الابوین۔ اور والدین سے بولنا ف کہ اقتضاے طبعی سے مضطر ہے۔ بالجملہ جب
ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرۃ۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلقہ ہوکر
وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لما لہا فی الامتناع من خوف الہلاک فی الدنیا او فی العقبی
کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبی میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضاء مع الاضطرار۔ اور مضطر ہونے
کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے ف۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نکرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے
پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

فعل بحالت صحت میں کی ہو اور شرط کا وجود اسکے مرض میں ہوا - ان کان الفعل مما لھا منہ بد - اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
اس کے کرنے کی گنجائش ہو - فلا اشکال انہ لا ترث لھا - تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی - وان کان مما
لا بد لھا منہ - اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہے ف - تو اختلاف ہے - فکذلک الجواب عند محمد
وھو قول زفر رح - پس امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی اور یہی زفر رح کا قول ہے - لانہ لم یوجد من
الزوج صنع بعد التعلیق فتعلق حقھا بمالہ - کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کیطرف
سے کوئی حرکت ستانے والی نہیں پائی گئی ف - بلکہ اسنے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف
ترث - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی ف - کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نکرنے کی گنجائش
نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا - لانہ الجاھا الی المباشرۃ - کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا -
فینتقل الفعل الیہ کانھا آلۃ لہ کما فی الاکراہ - تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے جیسے
اکراہ میں ہوتا ہے ف - کہ جسنے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے - اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
اسی عورت کے طلاق دے - قال واذا طلقھا ثلثا وھو مریض - اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دیں درحالیکہ وہ مریض ہے
ف یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے - ثم صح - پھر وہ اچھا ہو گیا ف - اور گمان غلط نکلا - ثم
مات لم ترث - پھر شوہر مرگیا تو عورت نہیں وارث ہوگی ف - کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا - وقال زفر رح ترث
لانہ قصد الفرار حین اوقع فی المرض وقد مات وھی فی العدۃ - اور زفر رح نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
جب مرض میں طلاق دی تو اسنے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہوکر مرا ف - تو وہ ایسی
طلاق کی عدت میں مرا کہ جسکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی - ولکنا نقول المرض اذا تعقبہ برء فھو بمنزلۃ الصحۃ
لانہ ینعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لا حق لھا یتعلق بمالہ فلا یصیر الزوج فارا - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے
صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا ف - بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
طلاق دینے میں ہوتا ہے - ولو طلقھا فارتدت والعیاذ باللہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وھی فی العدۃ
لم ترث - اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتدہ ہوگئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
مرض میں مرگیا درحالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہوگی - وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجھا فی الجماع
ورثت - اور اگر عورت مرتدہ نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کرا لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارثہ
رہیگی - ووجہ الفرق انھا بالردۃ ابطلت اھلیۃ الارث اذ المرتد لا یرث احدا - اور دونوں صورتوں میں فرق کی
وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتدہ ہوکر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھر جاوے وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا - ولا بقاء لہ بدون
الاھلیۃ - اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے - وبالمطاوعۃ ما ابطلت الاھلیۃ - اور پسر شوہر سے جماع
کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی ف - اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہوگئی - لان الحرمۃ لا تنافی
الارث - کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے ف - حتی کہ مرد کی ماں بہن وارث ہوتی ہیں - وھو الباقی - اور
ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں ف - یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا ہے

فقط وارث رہیگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے پہلے حرام ہوگئی بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قیام النکاح - بخلاف اسکے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع پر رضامندی کرایا ہو ف تو بھی جدائی دائمی ہوگی مگر وارث نہین ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے مین اور قبل طلاق کے ایسا کرانے مین فرق ہے - لانہا اثبتت الفرقۃ فتکون راضیۃ ببطلان السبب - کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی ڈالتا ہے تو عورت اپنے سبب میراث مٹانے مین خود راضی ہوگئی - و بعد الطلقات لا تثبت الحرمۃ بالمطاوعۃ - اور بعد تین طلاقون کے پسر سے وطی کرانا جدائی حرمت نہین ڈالتا ہے - لتقدمہا علیہا - کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہوچکی ف کیونکہ تین طلاقون سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوچکی ہے فافترقا - تو دونون صورتون مین فرق کھل گیا ف حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے مین ہنوز سبب میراث نہین مٹا اور اگر ہوتا تو اسنے مٹا دیا - اور بعد طلاقون کے حق میراث متعلق ہوچکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہوگئی لیکن سبب میراث تو نہین مٹا پس وارث ہوگی اور اول صورت مین نہین وارث ہوگی - ومن قذف امرأتہ و ہو صحیح - اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی مین زنا کی تہمت دی ف اور گواہ نہین ہین - تو ایسی صورت مین حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہین پھر حاکم دونون مین جدائی کر دیتا ہے - ولاعن فی المرض - اور لعان اپنے حالت مرض الموت مین کیا ف پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت مین ہے کہ مرد مرگیا - ورثت - تو یہ عورت اسکی وارث ہوگی ف کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہوچکا تھا اسکا ابطال نہ کیا - وقال محمد لا ترث - اور امام محمد نے کہا کہ نہین وارث ہوگی ف یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت مین ہوا ہو - وان کان القذف فی المرض ورثتہ فی قولہم جمیعا - اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت مین پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینون امامون کے قول مین بالاتفاق وارث ہوگی - وہذا ملحق بالتعلیق بفعل لا بد لہا منہ - اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جسمین عورت کے ایسے فعل پر طلاق معلق کی ہو جسکے نکرنے کا اسکو چارہ نہین ہے ف کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے - اذ ہی ملجاۃ الی الخصومۃ لدفع عار الزنا عن نفسہا - کیونکہ یہ عورت لاچار نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ف تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے نہین لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر - وقد بینا الوجہ فیہ - اور ہم اسمین توجیہ بیان کرچکے ف کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آلہ ہوگئی جیسے اکراہ مین زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے - وان آلی امرأتہ وہو صحیح - اور اگر تندرستی کی حالت مین عورت سے ایلاء کیا ف یعنی قسم کھائی کہ تجھسے وطی نہین کرونگا چار ماہ تک یا زیادہ تک حتی کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائن ہوجاتی ہے - ثم بانت بالایلاء و ہو مریض - پھر ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت مین بائنہ ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے ف یعنی ایلاء سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نکرنے کے وہ بائنہ ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا - لم ترث - تو عورت اسکی وارث نہین ہوگی - وان کان الایلاء ایضا فی المرض ورثت - اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت مین واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی ف جبکہ عدت مین مرگیا - لان الایلاء فی معنی التعلیق الطلاق بمضی اربعۃ اشہر خال عن الوقاع - کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق طلاق کے معنی مین ہے ف گویا کہا کہ اگر مین نے تجھسے چار ماہ تک جماع نکیا تو بائنہ ہے یا کہا کہ آج سے جب پانچوان مہینہ شروع ہو [illegible] تو تو طالقہ ہے - فیکون ملحقا بالتعلیق بمجیئ الوقت - تو یہ صورت ایلاء بھی ایک آیندہ وقت کے آنے کے ساتھ [illegible] مین ملحق ہے - وقد ذکرنا وجہہ - اور ہم اسکی وجہ ذکر کرچکے ف کہ تعلیق سابقہ اب تطلیق ہوجائیگی - العنایہ پس اگر [illegible] صحت مین ہو تو گویا اسنے صحت مین طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل اسنے نہین کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے مین مرد کا اختیار

ہے تو وہ اسپر لازم نہیں ہے بات اگر مرض ایلا رکیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلق حق عورت کے طلاق دی تو وارث ہوگی - قال
رحمہ اللہ و الطلاق الذی یملک فیہ الرجعۃ ترث بہ فی جمیع الوجوہ - امام مصنف رح نے کہا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت
کا اختیار ہو اسکی سب صورتون مین عورت اسکی وارث ہوگی ف خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں - خواہ تعلیق عورت
کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو - خواہ وہ فعل لابدی ہو یا نہو بشرط عدت - ع - لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی
کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہے حتی کہ وطی حلال ہے ف اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے - میراث کا
سبب نکاح ہے - فکان السبب قائما - تو سبب قائم رہا - اور وہ عدت مین ہے - وکلما ذکرنا انہا ترثہ انما ترثہ اذا مات
وہی فی العدۃ وقد بیناہ - اور ہر موقع پر جہان ہمنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جبھی وارث ہوگی کہ
شوہر ایسی حالت مین مرا ہو کہ عورت عدت مین ہو اور ہم سابق مین یعنی شروع باب مین اسکو بیان کر چکے ہین ف اگر
تندرست نے اپنی دو عورتون کو کہا کہ تم مین سے ایک طالقہ ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالقہ ہے پھر
اسنے مرض الموت مین ایک کو بیان کیا تو فرار ہوگا پس اگر عدت مین مرا تو یہ وارث ہوگی - اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور
دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہوگئی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے متعین کیا تھا -

باب الرجعۃ

باب رجعت کے بیان مین - مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جدا
نہونے دے اور یہ رجعت صرف صریح رجعی یا اسکے مانند کنایہ مین تین سے کم مین ممکن ہے - واذا طلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ
رجعیۃ او تطلیقتین - اور جب مرد نے اپنی جورو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین ف یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ
فورًا بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہیں ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر بحکم شرع اسپر رجعت لازم آئی یا خود
اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت مین ہے - فلہ ان یراجعہا فی عدتہا - تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت
مین عورت سے مراجعت کرے ف یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے - رضیت بذلک او
لم ترض - خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو - لقولہ تعالے فامسکوہن بمعروف الآیۃ - یعنی جب طلاق دے اور عورتون
کی عدت گذرنے کو پہونچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گذرنے دو کہ بطور معروف انکو روان کرو اور بغرض ضرر پہونچانے
کے انکو مت روکو - بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے - من غیر فصل - بغیر کسی تفصیل کے
ف یعنی یہ شرط نہین فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقًا اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجعت
کا اختیار ہے - ولا بد من قیام العدۃ - اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہے - لان الرجعۃ استدامۃ الملک - کیونکہ رجعت کے معنی
ملک کو برابر قائم رکھنا - الا تری انہ سمی امساکا - کیا نہین دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا ف فامسکوہن الخ - وہو الابقاء
اور امساک باقی رکھنا ف تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو - وانما یتحقق الاستدامۃ فی العدۃ - اور برابر باقی
رکھنا تو عدت ہی مین ہو سکتا ہے - لانہ لا ملک بعد انقضائہا - کیونکہ عدت گذر جانے کے بعد ملک نکاح نہین ف تو پھر کسکو
باقی رکھیگا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے
اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل مین ہے - والرجعۃ ان یقول
راجعتک - اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کرکے کہے کہ مین نے تجھسے رجعت کر لی - او راجعت امرأتی - یا گواہون کو مخاطب
کرکے کہے کہ مین نے اپنی عورت سے رجعت کر لی ف خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کر دے - وہذا صریح فی الرجعۃ ولا خلاف

شمس الائمہ - اور یہ رجعت ان صریح لفظوں اور چاروں ائمہ مین کچھ خلاف نہین ہے ف اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہین ہان
بلکہ گواہون کا یہ فائدہ ہی کہ اگر عورت نے دعوی کیا کہ اسنے مجھسے رجعت نہین کی تو وہ گواہون سے ثابت کریگا - بالجملہ یہ قولی رجعت بلا خلاف
صریح ہی - او یطاہا - یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو وطی کرے - او یقبلہا - یا اسکا بوسہ لے - او یلمسہا بشہوۃ - یا عورت کو
شہوت سے مساس کرے ف یعنی چھووے - او ینظر الی فرجہا بشہوۃ - یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے ف یعنی اندر کی گول
فرج کو - اور عینی رح نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی - اور یہ قید مبسوط وذخیرہ وخلاصہ مین بھی ہی شیخ محقق نے کہا کہ
فعل دلیل رجعت ہی اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہین یہ استدلال مفید ہی کہ بوسہ مین شہوت کی قید ہونا
چاہیے جیساکہ ظاہر عبارت کتاب ہی کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہی کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہی بخلاف چھونے ونظر کے کہ مختص بنکاح
نہین مگر جبھی کہ شہوت سے ہون - پھر مقعد کی طرف نظر کرنا بقول محمد وقیاس قول ابی حنیفہ رح رجعت نہین ہی - پھر واضح ہو کہ بوسہ و
مساس ونظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دونون سے رجعت ہی بشرطیکہ عورت سے مرد کی
دانست مین صادر ہو اور وہ اسکو منع نکرے - اسمین تو اتفاق ہی کما صرح بہ فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اسطرح
ہو کہ اسنے سوتے مین مرد کا بوسہ لیا یا مساس ونظر کی بشہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلاً بوسہ لیا یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام
وشمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک رجعت ہوجائیگی خلافاً لابی یوسف رح - اور اگر سوتے مین یا زبردستی عورت نے
اسکے آلہ کو اپنی فرج مین داخل کرلیا تو بالاتفاق رجعت ہوگئی - اور واضح ہو کہ اگر شہوت مین اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہی
اسپر گواہ قبول نہونگے کمافی الخلاصہ قال المترجم لیکن اقرار بشہوت کے گواہ قبول ہونگے فاحفظہ - بالجملہ یہ افعال رجعت ہین - وہذا عندنا
اور یہ ہمارے نزدیک ہی - وقال الشافعی لاتصح الرجعۃ الا بالقول مع القدرۃ علیہ - اور شافعی رح نے کہا کہ جب قول پر
قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہین ہی ف ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہی - لان الرجعۃ بمنزلۃ ابتداء النکاح
حتی یحرم وطیہا - کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہی حتی کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہی ف جب تک کہ رجعت نکرلے جواب
یہ کہ حرام کا ارتکاب مسلمان کا کام نہین تو وہ حرام کیون کرتا جب کہ رجعت سے حلال کرسکتا ہی تو وطی دلیل رجعت ہی اور رجعت نیا نکاح
نہین کیونکہ شہود اور رضا شرط نہین اور مہر جدید نہین تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہی جب تک عزم رجعت نہو - وعندنا ہو استدامۃ
النکاح علی ما بیناہ وسنقررہ انشاء اللہ تعالی - اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہی چنانچہ ہم بیان کرچکے
اور ہم اسکو انشاء اللہ تعالی تقریر کرینگے ف اور شافعی رح کی موافقت ابوثور وظاہریہ نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید
بن المسیب وحسن بصری وابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین واوزاعی وثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہی ذکرہ ابن المنذر رح - اور
واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہی یا تو میری عورت ہی تو نیت رجعت سے کنایہ رجعت ہی الذخیرہ - اور مالک واسحاق
نے کہا کہ وطی مین اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہی فتح - والفعل قد یقع دلالۃ علی الاستدامۃ - اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے
پر دلیل واقع ہوتا ہی - کما فی اسقاط الخیار - جیسے خیار ساقط کرنے مین ہی ف مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے
تین روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہی پھر اسپر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہوکر بیع برابر دائمی ہوگئی یا ایک باندی فروخت
کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہی کہ چاہون فروخت نکرون پھر اس عرصہ مین باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی
حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہی کہ جب رجعت کے معنی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور ہمنے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس
معنی کی دلیل رکھا ہی تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہی - والدلالۃ فعل یختص بالنکاح - اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل
سے ہی جو مخصوص بنکاح ہی ف یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہین بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاصکر نکاح سے جائز ہوتا ہی تو یہ دلیل ہی کہ
اسنے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہی - وہذہ الافاعیل - اور یہ افعال مذکورہ ف شہوت سے اندرونی فرج مین نظر و

مساس و بوسہ ایسے افعال ہیں کہ مخصوص ہیں۔ نکاح کے ساتھ مختص ہیں ف۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے انکا جواز ہے جبکہ شہوت
سے ہوں۔ خصوصا فی حق الحرۃ۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں ف۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی
بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ تاک حلال پر دلیل ضرور ہیں تو وہ آزادہ یا منکوحہ باندی
میں دلیل تاک نکاح ہیں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بخلاف المس و النظر بغیر شہوۃ۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے
کے۔ لانہ قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ و الطبیب وغیرہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح
کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسرے ان کو ف۔ جیسے سفر میں عورت کو جانور پر سوار کرنا اور
اتارنے کو۔ بالجملہ بغیر شہوت کی قید اسواسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ
البتہ سوائے نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر خاص نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین
والزوج لیس کما فی العدۃ۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہو جاتا ہے اور عدت کی
حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعۃ یطلقہا۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جائے
تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا ف۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیگا۔ فیطول
العدۃ علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہو جائیگی ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف
تسریح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس
اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صحیح یہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت
نہیں اور فتوی یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجنون کی رجعت بفعل ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر
بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں
رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا
نہیں صحیح ہے۔ مت۔ قال و یستحب ان یشہد علی الرجعۃ شاہدین۔ قدوری رح نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ
کرلے۔ فان لم یشہد صحت الرجعۃ۔ پھر اگر گواہ نہ کر لے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولیہ لا یصح وہو
قول مالک۔ اور شافعی رح نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ لقولہ
تعالیٰ و اشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الٰہی عزوجل و اشہدوا الخ یعنے تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔
والامر للایجاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے ف۔ تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ
کرنا بقول اظہر کچھ شرط نہیں اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنف رح نے ذکر کیا وہ شافعیہ و
مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ دفع م۔ ولنا اطلاق
النصوص عن قید الاشہاد۔ اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں انہیں میں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں
ہے ف۔ کقولہ تعالیٰ فامساک بمعروف۔ اور قولہ و بعولتہن احق بردہن۔ اور قولہ ان یتراجعا۔ ولانہ استدامۃ
للنکاح والشہادۃ لیست شرطا فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے اور نکاح
میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفیئ فی الایلاء۔ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں
ہے۔ الا انہا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیہا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا
نہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہو ف۔ اور باہم بدگوئی پھیل جاوے کہ فلاں شخص نے طلاق دی پھر عدت
کا زمانہ ہوگیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کر لیے تاکہ شہرت رہے۔ وما تلاہ محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پڑھی وہ

استحباب پر محمول ہے - الا تری انہ قرنہا بالمفارقۃ وہو فیہا مستحب - کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے ملا یا حالانکہ جدا کرنے
میں گواہ کر لینا مستحب ہے ف یعنی جب طلاق دے دے جدا کر دے تو گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے - ویستحب
ان یعلمہا کیلا تقع فی المعصیۃ - اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے ف - کیونکہ شاید وہ
بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرے جسکو آرام ستم ہو - واذا انقضت
العدۃ فقال کنت راجعتہا فی العدۃ فصدقتہ فہی رجعۃ وان کذبتہ فالقول قولہا - اور اگر عدت گذر گئی پھر
مرد نے کہا کہ میں نے تجھے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے جھٹلایا
تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا - لانہ اخبر عما لا یملک انشاءہ فی الحال فکان متہما - کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو
فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اسمیں متہم ہوگا ف گواہوں کی ضرورت ہے - الا ان بالتصدیق ترتفع التہمۃ - لیکن عورت
کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی - ولا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ رح - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے
ف بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا - وہی مسالۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ وقد مر فی کتاب النکاح
اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گذر چکا ف کہ اکرہ پر سکوت کے دعوی میں یا کہ قسم
نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعوی میں بیان کرینگے - واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت
عدتی لم تصح الرجعۃ عند ابی حنیفۃ رح - اور اگر عدت میں رجعت ظاہر تھی اور کی مدت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے
رجعت کی ہے (یعنی کر چکا یا اب کی) پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو ملا ہوا جواب دیا کہ میری عدت گذر چکی تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے ف اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں
عدت گذرنا ممکن ہو فاحفظہ م - وقالا تصح لانہا صادفت العدۃ - اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
اتصال عدت سے ہو گیا - اذ ہی باقیۃ ظاہرا الی ان تخبر - کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اسکے
گذرنے کی خبر دے ف اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا - وقد سبقتہ الرجعۃ - اور قول رجعت کا خبر دینے سے
سابق ہو گیا ف تو عدت سے مل گیا - ولہذا لو قال لہا طلقتک - اور اسی واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے
دوسری طلاق دی - فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی یقع الطلاق - پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب
دیا کہ میری عدت تو گذر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے ف کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
وہ عدت سے مل گیا - اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے - ولابی حنیفۃ انہا صادفت حالۃ الانقضاء
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گذرنے کی حالت ہے ف اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا
لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاء - کیونکہ عدت گذرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے ف تو جب امین
کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا - فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاء - جب عورت
نے انقضاء عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گذرنا پہلے ہو چکا ہے ف پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گذری تو ظاہر ہے
واقرب احوالہ حال قول الزوج - اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے ف اس سے کم نہیں
ممکن تو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گذرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہ ہوئی - ومسالۃ الطلاق علی الخلاف - اور
طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے ف حتی کہ امام رح کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی - ولو کانت علی الاتفاق
اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہے ف تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق و رجعت میں فرق ہے - فالطلاق یقع
باقرارہ بعد الانقضاء والمراجعۃ لا تثبت بہ - پس طلاق تو بعد انقضاء عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی ف۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہی تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ مین نے عدت مین دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لیگا اور رجعت مین تہمت ہی تو عورت کہہ سکتی ہی کہ جھوٹا ہی یہ مجھسے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہی کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس سے معلوم ہوگیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم ہی اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہوجاوے۔ م۔ پھر یہ آزاد عورت میں ہی۔ واذا قال زوج الامۃ بعد انقضاء عدتہا قد کنت راجعتہا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ مین اس سے رجعت کرچکا ہوں ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ مین تو عدت مین اس سے رجعت کرچکا ہوں تو یہ خبر قابل تہمت ہی کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کرسکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ یہ مہر اس باندی کے مولی کا ہوگا اسلیے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہی پھر اگر یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولی وکذبتہ الامۃ مولی نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو جھوٹا بتلایا ف۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہین۔ فالقول قولہا عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا ف۔ یہی قول ائمہ ثلثہ و زفر کا ہی۔ ع۔ کیونکہ اگر وہ قبول نہو تو باندی کو وطی حرام مین مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہی۔ وقالا القول قول المولی۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول اسکے مولی کا قبول ہوگا ف۔ اور شوہر سچا قرار پاویگا۔ لان بضعہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بضع تو اسکے مولی کی مملوکہ ہی فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشابہ الاقرار علیہا بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولی نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا ف۔ باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہی تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہی لیکن اسمین نظر ظاہر ہی اسواسطے کہ مولی کو اپنی باندی کا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہی اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہی اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت مین ترجیح و درست ہی متعلق ہی اور رجعت کچھ جدید نکاح نہیں ہی۔ وہو یقول حکم الرجعۃ یبتنی علی العدۃ۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہین کہ رجعت کا حکم یعنی صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہی ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہی اور بعد عدت ہو تو نہین اور وطی حرام ہی تو عدت پر مدار ہوا۔ والقول فی العدۃ قولہا۔ اور عدت کے بارہ مین باندی کا قول معتبر ہی ف۔ کیونکہ وہی اسکی امین ہی فکذا فیما یبتنی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اسمین بھی باندی کا قول معتبر ہوگا ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا رجعت کرنا عدت مین نہین ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولی کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہی وفیہ بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین برعکس واقع ہوا ف۔ یعنی بعد انقضاء عدت کے شوہر نے عدت مین رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولی نے تکذیب کی۔ فعندہما القول قول المولی۔ تو صاحبین کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا ف۔ یعنی رجعت ثابت نہین ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام رح کے نزدیک بھی صحیح روایت میں یہی حکم ہی۔ لانہا منقضیۃ العدۃ فی الحال وقد ظہر ملک المتعۃ للمولی۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت مین ہی کہ ایام عدت گزر چکے ہین اور مولی کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہوچکی ف۔ پھر اگر باندی واسکے شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہوجاوے تو البتہ مولی کو تمتع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہیں ہین جنکی گواہی سے سبب پر رجعت ہوجاتی ہی بلکہ صرف باندی کی تصدیق ہی۔ ولا یقبل قولہا فی ابطالہ۔ حالانکہ مولی کی ملک باطل کرنے مین باندی کا قول مقبول نہوگا ف۔ کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہونچانے پر مؤثر نہیں ہوتا ہی۔ بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ کہ امام رح کے نزدیک اسمین باندی کا قول مقبول ہوگا جسکی مولی کی ملک ظاہر نہین ہوئی۔ لان المولی بالتصدیق فی الرجعۃ مقر بقیام العدۃ عندہا ولا یظہر ملکہ مع العدۃ۔ کیونکہ مولی نے جب رجعت مین شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولی اس امر کا مقر ہوگیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولی کے لیے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی ف۔ کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اسمیں وطی نہ کیجاوے باوجودیکہ مولی اسکا مالک ہے۔ **وان قالت قد انقضت عدتی** اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ف۔ اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ **وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتک** اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ **فالقول قولہا**۔ تو قول باندی ہی کا معتبر ہے **لانہا امینۃ فی ذلک اذ ہی العالمۃ بہ**۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو جاننے والی ہے ف۔ پس معلوم ہوا کہ اگر مولی یا شوہر نے گواہ دیئے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہونگے مگر جبکہ یہ گواہی دیں کہ اسنے اقرار کیا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزاد عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن حیض پورے دس دن ہیں اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے کا وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ **واذا انقطع الدم من الحیضۃ الثالثۃ**۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ف۔ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا **لعشرۃ ایام**۔ پورے دس روز پر ف۔ تو وہ عدت سے نکل گئی اور۔ **انقطعت الرجعۃ**۔ رجعت منقطع ہو گئی ف۔ اب اگر رجوع کرے تو رجعت نہوگی۔ **وان لم تغتسل**۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نکیا ہو۔ **وان انقطع لاقل من عشرۃ ایام لم تنقطع الرجعۃ حتی تغتسل او یمضی علیہا وقت صلوۃ کامل**۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع نہوگی یہانتک کہ عورت غسل کر چکے یا اسپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے ف۔ حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکلکر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اسمیں نہا کر کپڑا پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ **لان الحیض لا مزید لہ علی العشرۃ فبمجرد الانقطاع خرجت من الحیض فانقضت العدۃ فانقطعت الرجعۃ**۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت منقطع ہو گئی۔ **وفیما دون العشرۃ یحتمل عود الدم فلا بد ان یعتضد الانقطاع بحقیقۃ الاغتسال او بلزوم حکم من احکام الطاہرات بمضی وقت الصلوۃ**۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے ف۔ کیونکہ اسپر اس نماز کی قضا لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ **بخلاف ما اذا کانت کتابیۃ**۔ برخلاف اسکے جب عورت کتابیہ ہو۔ **لانہ لا یتوقع فی حقہا امارۃ زائدۃ فاکتفی بالانقطاع**۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا ف۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض ادا سکے بجالاوے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے خارج ہو گئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ **وتنقطع اذا تیممت وصلت عند ابی حنیفۃ وابی یوسف**۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب منقطع ہو گی ف۔ یعنی تیمم کیا اور اسے نماز نفل یا فرض ہونا چاہیئے۔ **وہذا استحسان**۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے۔ **وقال محمد اذا تیممت انقطعت** اور امام محمد نے کہا کہ جبھی اسنے تیمم کر لیا تو عدت رجعت منقطع ہو گئی۔ **وہذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طہارۃ مطلقۃ** اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اسواسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے ف۔ خواہ نماز ادا کرے یا نہیں۔ **حتی یثبت بہ من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلتہ**۔ حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہونے میں تیمم کرنے سے ثبوت ہوجاوینگے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہا لینے کے ہوا ف۔ تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہوجائیگی۔ ابن الہمام نے
کہا یہی احسن ہے۔ ولہما انہ ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا ف۔ یعنی جب سوا
چلنے پتھر و ریگ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منھ و ہاتھ آلودہ ہوجاوینگے تو ظاہر حال میں تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت
نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا۔ وانما اعتبر طہارۃ ضرورۃ ان لاتتضاعف الواجبات۔ اور تیمم کو
طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ نہوجاویں ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کرسکا
تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دوچند ہونگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم وصلوۃ کئی گونہ ہونے کی
ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وہذہ الضرورۃ تتحقق حال اداء الصلوۃ لا فیما قبلہا من الاوقات۔ اور یہ ضرورت
تو اداے نماز کی حالت میں متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تیمم سواے نماز کے جائز نہوگا حالانکہ
سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز ہے جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ ایضاً ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں
وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں ف۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے اسلیے تیمم جائز ہوا کہ نماز
میں قرارت رکن ہے اور سجدہ میں داخل ہوتا نماز کی واجی جگہ ہے اور سجدۂ تلاوت تابع قرارت ہے۔ النہایۃ۔ اور اسی وجہ سے خالی
سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اسمیں جواز نماز کا اقتضا نہیں ہے فتامل فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے
اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض ونفل اس سے جائز ہے
اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم کی بحث
امامت سے مخالفت نہیں وتمامہ فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہوجا
ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
ہوجائیگا۔ وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوۃ۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
جواز نماز کا حکم متقرر ہوجاوے ف۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ع۔ واذا اغتسلت
ونسیت شیئاً من بدنہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہونچا ف۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضواً فما فوقہ
لم تنقطع الرجعۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھکر ہو تو رجعت منقطع نہوگی ف۔ یعنی غسل نہوا تو عدت باقی ہے
پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہوجائیگی۔ وان کان اقل من عضو انقطعت۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہو
تو رجعت منقطع ہوگئی ف۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ وہذا استحسان۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو الکامل
ان لاتبقی الرجعۃ لانہا غسلت الاکثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن
کا اکثر حصہ دھو لیا ہے اور اکثر کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العضو ان تبقی لان حکم الجنابۃ والحیض لا
یتجزی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب وحیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے ف۔ اور یہ تو
معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہگیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوئی کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ جنابت اس جزو کی رہگئی اور باقی جاتی رہی بلکہ سب
باقی ہے۔ پھر اول قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد رح ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے پس بقول محمد رح۔ وجہ الاستحسان
وہو الفرق ان مادون العضو یتسارع الیہ الجفاف لقلتہ فلا یتیقن بعدم وصول الماء الیہ ... ان کی وجہ

دری فرق ہی یہ ہی کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہی تو اس تک پانی نہیں پہونچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہی ف
شاید پانی پہونچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہوگی اور شاید نہ پہونچا ہو تو جائز ہوگی - فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولا یحل
لہا التزوج اخذا بالاحتیاط فیہما - تو ہمنے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوا تاکہ دونون
باتون مین احتیاط پر عمل ہو جاوے - بخلاف العضو الکامل - برخلاف عضو کامل کے ف یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہی کہ جب عضو
کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہوگی - لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقا - کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی
نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہی تو عضو کامل اور جزو عضو مین فرق کھل گیا - وعن ابی یوسف
ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل - اور ابو یوسف سے روایت مین ہی کہ کلی کرنا اور ناک مین پانی ڈالنا اگر
چھوڑ دیا تو جیسے پورا عضو چھوڑا ف - حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونون کو مثل عضو کے شمار کیا - وعنہ
وہو قول محمد بمنزلۃ ما دون العضو - اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہی اور یہی قول محمد ہی کہ کلی کرنا اور ناک مین پانی ڈالنا
اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوڑنے کے ہی - لان فی فرضیتہ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء - کیونکہ کلی کرنے و ناک مین پانی
ڈالنے کی فرضیت مین اختلاف ہی بخلاف دیگر اعضاء کے ف - کیونکہ امام مالک وشافعی کے نزدیک غسل جنابت مین یہ سنت اور امام احمد
وغیرہ کے نزدیک یہ دونون فرض ہین تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی - اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخولہ مین صحیح ہوتی ہی پھر اگر
دخول سے انکار ہوا اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی - ومن طلق امراتہ وہی حامل او ولدت منہ - اور جس شخص نے اپنی عورت کو
طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہی یا اس سے بچہ جنی ہی ف یعنی بعد بچہ جننے کے اسنے طلاق دی - وقال لم اجامعہا - اور کہا کہ مین نے
اس عورت سے جماع نہیں کیا ہی ف یعنی مدخولہ نہیں ہی پھر اسنے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی - فلہ الرجعۃ - تو اسکو رجعت کا اختیار
حاصل ہی ف تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہی کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہی طلاق دی اور اسکے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہی پھر اس سے
رجعت کر لی پھر اسکے چھ مہینہ سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہی اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہی کہ عورت کے بچہ ہوا بعد نکاح صحیح کے
اگر اسنے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہی - کذا قال الصدر - لان الحبل متی ظہر فی مدۃ یتصور ان
یکون منہ جعل منہ - کیونکہ جب اتنی مدت مین حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہی تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا ف - کیونکہ عورت نکاح
صحیح مین شوہر کی فراش ہی اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہی - لقولہ علیہ السلام الولد للفراش - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ بچہ تو فراش کا ہی ف یعنی فراش والے مرد کا ہی - وللعاہر الحجر یعنی زناکار کے واسطے پتھر ہی رواہ الائمۃ الستۃ وغیرہم - اسکے واسطے بچہ
نہیں ہی بلکہ سنگساری کے پتھر پڑینگے - یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہی
تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہی یا یہ مطلب کہ زناکاری مین زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں
سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہین کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہی - تو مسئلہ مین
یہ عورت اسکی منکوحہ بنکاح صحیح ہی پس بحکم حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا - وذلک دلیل الوطی منہ - اور یہ امر اس مرد سے وطی
واقع ہونے کی دلیل ہی ف - تو اسکا یہ کہنا کہ مین نے وطی نہیں کی تھی جھوٹ ہی - پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ
جنی تاکہ قطعاً معلوم ہوا کہ وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور وطی سے منکر ہی تو فرمایا
کہ - وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ جعل واطیا - یون ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ وطی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا ف
اور اسکا انکار جھوٹ ہوگا - واذا ثبت الوطی تاکد الملک - اور جب وطی ثبوت ہوئی تو ملک متاکد ہو گئی - والطلاق فی ملک
متاکد یعقب الرجعۃ - اور جس ملک متاکد مین یعنی بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہی ف پس دونون صورتون
مین رجعت ہو گئی - ویبطل زعمہ بتکذیب الشرع - اور اسکا یہ کہنا کہ مین نے کبھی وطی نہیں کی ہی یہ شرع کے جھٹلانے سے جھوٹا ہی -

الا یرے انہ یثبت بہذا الوطی الاحصان - کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہوجاتا ہی ف یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اسکی سزا اسکو کوڑے ہین جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہی اگر بیاہا ہو - اور یہ شخص بیاہا ہی اور اسکی جورو منکوحہ حاملہ ہی یا بچہ جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہی تو انکار معتبر نہوگا اور اسپر رجم کیا جائیگا کیونکہ وطی بنکاح صحیح ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت مین محصن ہونا ثبوت ہوجاتا ہی حالانکہ وہ متضمن سزا سے موت ہی - فلان تثبت بہ الرجعة اولی - تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولی ثبوت ہوجائیگا - وتاویل مسالة الولادة ان تلد قبل الطلاق - اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ف اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رح پر لازم آئی ورنہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر مین ہی اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی بغیر تاویل کے اسطرح مترجم ہی کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت مین کہ وہ حاملہ ہی پھر کہا کہ مین نے اسکو جماع نہین کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہی اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہی - مع - لانہا لو ولدت بعدہ تنقضی العدة بالولادة فلا یتصور الرجعة - کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے عدت گذر گئی پھر رجعت متصور نہین ہی ف پھر یہ سب اس صورت مین کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اسکو ثابت کرے حتی کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہوجاوے - فان خلا بہا واغلق بابا او ارخی سترا وقال لم اجامعہا ثم طلقہا لم یملک الرجعة - اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے مین بیٹھا جہان کوئی مانع نہین ہی اور دروازہ بند کرلیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ مین نے اسکو جماع نہین کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہین کرسکتا ف کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون عدت کے بائنہ ہوجاتی ہی تو رجعت نہین کرسکتا - لان تاکد الملک بالوطی - کیونکہ ملک نکاح جسمین رجعت ہو وہ متاکد چاہیے اور متاکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہی - وقد اقر بعدمہ - حالانکہ وہ وطی نہونے کا اقرار کرچکا ف اور حمل و بچہ نہین جس سے اسکی تکذیب ہو - فیصدق فی حق نفسہ - تو وہ اپنی ذات کے حق مین سچا رکھا جائیگا ف اور عورت کے حق مین اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ - والرجعة حقہ - رجعت کرنا مرد کا حق تھا ف تو اسکے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہین رہا - ولم یصر مکذبا شرعا - اور شرع کیطرف سے وہ جھوٹا بھی نہین ٹھہرا ف جیسے حمل و بچہ کی صورت مین شرع نے اسکو جھوٹا کردیا تھا پس یہان وہ اپنے اقرار مین سچا اپنے حق تک رہا - بخلاف المہر - بخلاف مہر کے ف کہ وہ عورت کا حق ہی تو عورت کو خلوت صحیحہ کی صورت مین مہر پورا ملتا ہی حالانکہ اگر وہ وطی نکرنے مین سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر مسمی یا متعہ واجب ہوگا تو عورت کے حق مین اسکا اقرار موثر نہوگا - لان تاکد المہر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض - کیونکہ مہر مسمی کا متقرر ہوجانا اس بات پر مبنی ہی کہ جس چیز کا بدل یہ مہر ہی وہ سپرد کیجاوے نہ قبضہ کرنے پر ف یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدل ہی اور بضع اسکا مبدل ہی تو جب عورت نے خلوت صحیحہ مین جہان کوئی روک نہین ہی بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل یعنے مہر مین محکم قائم ہوگیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نکرے لہذا اس مسئلہ مین خلوت صحیحہ مین عورت کی مبدل سپرد کرنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہوگیا - رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ مین نے وطی نہین کی اور شرعا اسکی تکذیب بحمل و فرزند نہین ہی تو اسکا اقرار اسپر حجت ہی وہ رجعت نہین کرسکتا - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جسمین حمل ہی یا بچہ ہوا تو شرعا نسب ثابت پس اسکا وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہوگئی تو رجعت کرسکتا ہی اور اسکا اقرار اسپر کبھی حجت نہین رہا جبکہ قطعا باطل ہوگیا - اور یہان شرع نے اسکو نہین جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہین کرسکتا - فان راجعہا - پھر اگر اس سے رجعت کرلی - معناہ بعد ما خلا بہا وقال لم اجامعہا یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہکر کہ مین نے اسکو جماع نہین کیا ف رجعت کرلی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائنہ ہوچکی اس سے رجعت نہین کرسکتا تھا تو یہ رجعت ابھی موقوف ہی یعنے اسکے اقرار کے موافق تو ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہین ہی مگر اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہی ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کرلی - ثم جاءت بولد لاقل

من سنتين بيوم - پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا ف یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تک
بچہ ہوا - صحت الرجعة - تو رجعت صحیح ہو گئی ف جو اسکے اقراری قول عدم جماع پر نہین صحیح تھی - کیونکہ ابھی اسکو شرع نے
جھٹلا دیا - لانه ثبت النسب منه - کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثبوت ہو گیا ف اسواسطے جسوقت وہ کہتا تھا کہ مین نے وطی
نہین کی اسوقت عورت کو اس سے حمل خفیف موجود تھا - اذ ہی لم تقر بانقضاء العدة - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گذر جانے کا
اقرار نہین کیا - والولد یبقی فی البطن ہذہ المدة - اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہتا ہے ف اور پیدا ہونا دو برس سے کم
مین ہوا ہے - فانزل واطیا قبل الطلاق دون ما بعده - تو بالضرور وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد
طلاق کے ف اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہین ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے - رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور
یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے - لان علی اعتبار الثانی تزول الملک
بنفس الطلاق لعدم الوطی قبله فیحرم الوطی والمسلم لا یفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح
مٹ جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہین تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہین ہے ف تو
یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہا مگر طلاق سے دو برس مین
ایک روز کم تک کہ طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا - فان قال لها اذا ولدت فانت طالق
فولدت - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پھر وہ جنی ف اور موافق شرط کے طالقہ ہو گئی پس عدت بیٹھی
اور عدت گذر جانے کا اقرار نکیا - ثم اتت بولد آخر - پھر وہ دوسرا بچہ جنی - فهی رجعة - تو یہ رجعت ہے - معناه من بطن آخر
اسکے معنی یہ ہین کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی - وهو ان یکون بعد ستة اشهر وان کان اکثر من سنتین اذا لم
تقر بانقضاء العدة - اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ
کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو - لانه وقع الطلاق علیها بالولد الاول ووجبت العدة - اسکی
وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی ف مگر مدت ہو گئی کہ عورت نے عدت گذر جانے
کا اقرار نکیا اسی وجہ سے کہ اسکو حمل رہا - فیکون الولد الثانی من علوق حادث منه فی العدة - تو دوسرا بچہ عدت کے
اندر شوہر سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے ف اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہین - لانها لم تقر بانقضاء العدة - کیونکہ
عورت نے انقضاے عدت کا اقرار نہین کیا - فیصیر مراجعا - تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ یہ فعل ہمارے
جمہور کے نزدیک مراجعت ہے - وان قال کلما ولدت ولدا فانت طالق - اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالقہ ہے
فولدت ثلثة اولاد فی بطون مختلفة - پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی - فالولد الاول طلاق - والولد الثانی رجعة -
تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے ف یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق
اور وقوع طلاق لاحق ہے - وکذا الثالث - اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے ف کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع
طلاق ثالث ہے - لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة - کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو اسپر
ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی - وبالثانی صار مراجعا لما بینا انه یجعل العلوق بوطی حادث فی العدة ویقع
الطلاق الثانی بولادة الولد الثانی لان الیمین معقودة بکلمة کلما ووجبت العدة - اور دوسرے بچہ کے حمل کے
ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ اسکا حمل ایسی وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے
پر دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو (ہر بار) کے لفظ سے منعقد ہے اور عدت واجب ہوئی - وبالولد الثالث صار مراجعا
لما ذکرنا - اور تیسرے بچہ کے حمل کے ساتھ مین وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا - وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ وتجب العدة بالاقراء لانہا حائل من ذوات الحیض حین
وقع الطلاق - اور عدت تین حیضون سے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت غیر حاملہ حیض والیون مین سے ہے جس وقت کہ طلاق واقع ہوئی
ف۔ پھر مبسوط کا مسئلہ لکھا ہے۔ و المطلقة الرجعیة - اور طلاقہ رجعیہ ف۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت مین ہو وہ۔ تتشوف
وتتزین - اپنے آپ کو آراستہ و مزین کرے ف۔ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کر لے۔ لانہا
حلال للزوج اذ النکاح قائم بینہما - کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلیے کہ نکاح دونون مین قائم ہے۔ ثم الرجعة مستحبة و
التزین حامل لہ علیہا فیکون مشروعا - پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور عورت کا سنگار اسپر آمادہ کرنیوالا
ہوجاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا - ویستحب لزوجہا ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنہا او یسمعہا خفق نعلیہ - اور شوہر کو یہ مستحب
ہے کہ عورت پاس اچانک نہ چلا جاوے یہانتک کہ اسکو آگاہ کرے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیون کی آواز سنا دے ف۔
یا کھنکار دے - معناہ اذا لم یکن من قصدہ المراجعة - اسکے معنی یہ ہین کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہو
لانہا ربما تکون متجردة فیقع بصرہ علی موضع یصیر بہ مراجعا ثم یطلقہا فتطول علیہا العدة - کیونکہ وہ بسا اوقات ننگی
ہوجاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہوجاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت
بڑھ جائیگا ف۔ یا یون کہو اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے تو پھر شاید ظاہری زینت پر دلی خواہش سے ضبط نہ رہے اور جماع
کرلے تو رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کریگا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جماع صغیرہ ہے کذا۔ ولیس لہ ان
یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا - اور شوہر کو روا نہین ہے کہ عورت کو سفر مین لیجاوے یہانتک کہ اسکے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کر
وقال زفر لہ ذلک لقیام النکاح و لہذا لہ ان یغشاہا عندنا - اور زفر رح نے کہا کہ اسکو سفر مین لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ
نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے - ولنا قولہ تعالی ولا تخرجوہن من بیوتہن
الآیة - اور ہماری حجت قولہ تعالی ولا تخرجوہن الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو - ولان تراخی عمل المبطل
لحاجتہ الی المراجعة فاذا لم یراجعہا حتی انقضت العدة ظہر انہ لا حاجة فتبین ان المبطل عمل عملہ من وقت وجودہ
اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر مین ہوتا ہے اور جب اسنے مراجعت نکی یہانتک کہ عدت
گذر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہین تھی تو یہ ظاہر ہوگیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق
کا وجود ہوا ہے - ولہذا تحتسب الاقراء من العدة - اور اسی وجہ سے جو حیض آچکے ہین یہ سب عدت مین محسوب ہو جاتے ہین
ف۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یملک الزوج الاخراج - تو شوہر کو باہر
لیجانے کا اختیار نہین ہوا - الا ان یشہد علی رجعتہا فتبطل العدة و یتقرر ملک الزوج - مگر اگر شوہر اسکے رجعت کرنے
گواہ کر دے تو عدت مٹجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے - وقولہ حتی یشہد علی رجعتہا معناہ الاستحباب علی ما
قدمناہ - اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرلے تو معنی یہ کہ گواہ کر لینا مستحب ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہین ف۔
اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نکرے - و الطلاق الرجعی لا یحرم الوطی - اور رجعی طلاق کچھ وطی کو حرام نہین کرتا ہے
وقال الشافعی یحرمہ - اور شافعی رح نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے - لان الزوجیة زائلة لوجود القاطع وہو الطلاق - کیونکہ زوجیت
جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنیوالی چیز ہے۔ ولنا انہا قائمة حتی یملک
مراجعتہا من غیر رضاہا - اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدون رضامندی عورت کے مراجعت کر سکتا ہے ف۔
پس اگر باقی نہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتداء نکاح مین شرط ہے - لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج لیمکنہ
التدارک عند اعتراض الندم - اسواسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ ندامت طاری ہونے کے وقت شوہر

طلاق دینے کا اختیار کب ممکن ہو [illegible] — اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحاح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہی حکم فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرلے - و ہذا المعنی یوجب استبداد بہ - اور یہ معنی موجب ہیں کہ شوہر اس کام میں مستقل و منفرد ہو ف — کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے - و ذلک یوذن بکونہ استدامۃ لا انشاء - اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیدا کرنا - اذ الدلیل ینافیہ - کیونکہ دلیل مذکور اسکی منافی ہے ف — کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل یہ ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت یعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ یعنی نکاح کو برابر قائم رکھنا [illegible] نکاح ابھی باقی ہے - اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر ابھی نہیں - والقاطع اخر عملہ الی مدۃ - قاطع کے اپنا اثر کرنا عدت یعنی ختم عدت تک [illegible] کردیا - [illegible] علی ما تقدم - یا بنظر حق شوہر کے بنابر مذکورہ بالا ف — یعنی ہمارے [illegible] خلاف [illegible] ہوا اور نہ تمھارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا [illegible] نہیں ہوا ہے [illegible] کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کردیا گیا ہے یہانتک کہ عدت گذر جائے

فصل فیما تحل بہ المطلقۃ — فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہوجاتی ہے - واذا کان الطلاق بائنا دون الثلث [illegible] تین سے کم طلاق بائن ہو - فلہ ان یتزوجہا فی العدۃ وبعد انقضائہا - تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت [illegible] اندر اور بعد عدت کے نکاح کرلے ف — واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات ابدی ماں بہن وغیرہ [illegible] حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسپر تین طلاقوں کا مالک ہے اگر ایکبارگی یا متفرق سب طلاقیں ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسپر بغیر حلالہ کے جائز نہیں ہے پس تین سے کم بائنہ ہونے کی اول صورت یہ کہ ایک یا دو طلاق [illegible] یا طلاق بکنایہ دیدی اور تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا ہے اور بائنہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے - لان حل المحلیۃ باق - کیونکہ نکاح کے واسطے محل حلال باقی ہے - لان زوالہ معلق بالطلقۃ الثالثۃ - کیونکہ حلت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے ف — لقولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ - فینعدم قبلہ - تو تیسری طلاق سے پہلے حلت زائل نہیں ہے - ومنع الغیر فی العدۃ لاشتباہ النسب ولا اشتباہ فی اطلاقہ - اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہوتا بوجہ نطفہ کے مشتبہ ہونے سے ہے اور اسی شوہر کو مطلقا عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ف — کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے - وان کان الطلاق ثلثا فی الحرۃ او ثنتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ نکاحا صحیحا ویدخل بہا ثم یطلقہا او یموت عنہا - اور اگر آزاد عورت کو [illegible] تین طلاقیں پوری کردیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسکے ساتھ دخول بھی کرلے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مرجاوے ف — تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرلے - پس حلالہ میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر فاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہ ہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقوں کی جہالت مٹجاوے - پھر دوسرا طلاق دیدے یا مرجاوے اور عدت گذر جائے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے اور [illegible] کچھ فرق نہیں ہے - والاصل فیہ قولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ - اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالی فان طلقہا الخ ہے یعنی پھر بعد طلاق دوبارہ کے اگر تیسری طلاق دیدے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف — نکاح یعنی جماع اور دوسرا شوہر یعنی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

جماع کرلے - اور اگر نکاح یعنی عقد صحیح ہو تو وطی کرنا حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے - پھر تین طلاقین آزاد عورت مین تین یعنی پوری
طلاقین - **والثنتان فی حق الامة کالثلاث فی حق الحرة** - اور باندی کے حق مین دو طلاقین دینا ایسا ہے جیسے آزاد کو تین
طلاقین دینا ف - کیونکہ باندی کے حق مین پوری طلاقین یہی ہین - **لان الرق منصف لحل المحلیة علی ما عرف** کیونکہ
رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول مین معلوم ہوا ہے ف - فقال تعالی فان اتین بفاحشة فعلیہن نصف
ما علی المحصنات من العذاب - تو جب انکے واسطے عذاب نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہے - **ثم الغایة نکاح الزوج مطلقا** -
پھر انتہاء حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقا ہے - **والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح** - اور مطلق زوجیت ابھی
ثابت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو ف - یعنی واضح رہتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کرے گا تو یہ عورت شوہر اول کے لیے
حلال ہو جاوے حالانکہ ہمنے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ والا النص ... - **وشرط الدخول ثبت باشارة
النص** - اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی - **وہو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادة
دون الاعادة** - اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر - **اذ العقد استفید
باطلاق اسم الزوج** - کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ف - یعنی اگر نکاح کے معنی عقد لیوین تو یہ معنی ہونگے
کہ حتی تنکح زوجا غیرہ - یہانتک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہو اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے
جب یعنی وطی ہو تو یہ معنی ہونگے کہ یہانتک کہ وطی کرلے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے - اور یہی تکلف
ہین - پھر اس طور پر ضرور رہا کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس مین شک نہین کہ وطی دونون
کا فعل ہے - **او یزاد علی النص بالحدیث المشہور** - یا وطی کی شرط ہمنے حدیث مشہور سے بڑھائی - **وہو قولہ علیہ السلام**
اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ - **لا تحل للاول حتی تذوق عسیلة الآخر** - کہ عورت مطلقہ ثلثہ پہلے
شوہر پر حلال نہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے - **روی بروایات** - یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے ف -
اور صحابہ و تابعین مین مشہور رہی - تو ہمکو یقین کا مرتبہ پہونچا کہ بیشک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہین تو
ہمنے ان کے ساتھ مین قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی - اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ مین مروی ہے - **ولا خلاف** ف -
لاحد فیہ - اور اس بات مین کسی کو خلاف بھی نہین ف - تو اہل علم کا اجماع بھی ہوگیا - **سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ**
سوائے سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالی کے ف - جو اکابر تابعین مین سے ہین چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن مین
حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہین کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہوگی
یہانتک کہ دوسرا اسکو جماع کرے اور مین تو یہی کہتا ہون کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کرلیا تو وہ اول کے
واسطے حلال ہوگئی - **وقولہ غیر معتبر** - اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہین ہے **حتی لو قضی بہ قاض لا ینفذ** -
حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہین نافذ ہوگا ف - اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتوی دیا تو اسپر اللہ تعالی و ملائکہ
و تمام لوگون کی لعنت ہے الخلاصہ ف ع - اور منکر کا لا کر کے تعزیر دیا جاوے الفتح وغیرہ - ابن المنذر رح نے کہا کہ کسی کو معلوم نہین کہ
سعید بن المسیب کا قول ہے اور مین نہین جانتا کہ علمائے سلف و خلف مین سے کسی کا یہ قول ہو - قنادی مین ہے کہ سعید رح نے اپنے
اس قول سے رجوع کیا - مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب رح سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور ایسی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا صریح مخالف
قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہایت جائز ہے اور ظاہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ مین نہین آیا اور شاید آپکا مطلب یہ ہوکہ جماع فارغ شرط نہین بلکہ
نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اسواسطے کہ اسپر سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہین کہ انکو حدیث
و اجماع نہین پہونچا تو ضرور آنحضرت نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہین کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور مین نے

فوائد کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قریظہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جورو تمیمہ کو طلاق مغلظہ دیدیں
پھر اسنے عبد الرحمن بن زبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہیں مگر جیسے
پھریرے اس کپڑے کا کونا یعنی وہ عنین ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مسکرا دئیے اور عبد الرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ میں اسکو
چمڑے کیطرح رانتیا ہوں واسمد یہ جھوٹی ہی اپنی سرکشی سے چاہتی ہی کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن کے
دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلعم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہی کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو
آپ نے فرمایا کہ نہیں ہوسکتا تاکہ وہ کچھ تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں ؛ اسنے عرض کیا کہ ہاں تو
پس عورت سے فرمایا کہ تو جو بکتی ہی وہ بکتی ہی یہ دونوں تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کوے سے - پھر چند روز بعد وہ آئی
اور عرض کیا کہ مجھسے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرا
یہ کلام تصدیق نہیں کرونگا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا
پس آپ نے فرمایا کہ ارے میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھسے ارشاد فرمایا ہی پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے
انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ارے تجھے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی ہوا کہ تو اپنا فریب میرے پاس لائی ہی خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر
پتھروں سے کچلونگا - ف ع - صحاح الستہ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہی اور باقی روایت
غیر صحاح ہی - اور اسمیں افادہ ہی کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہی نہ آنکہ صرف جانوروں کی جفتی کیطرح حلالہ کردے
ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخولہ ہوگئی ہو - **والشرط الایلاج دون الانزال لانہ کمال ومبالغۃ فیہ والکمال قید زائد** - اور شرط صلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل
کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہیں ہی کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری و کامل وطی ہی اور کامل ہونا زائد قید ہی ف - اور
یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ تیرا شہد چکھے - مذکور ہی - یہ صریح ہی کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہوا اور وہ
داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری و انکے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیب رح نے اسی
کی تردید کی کہ بعضے لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہوں - واللہ تعالی
اعلم - اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ - **والصبی المراہق فی التحلیل کالبالغ** - اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو وہ تحلیل کر دینے
میں بالغ کیطرح ہی - **لوجود الدخول فی نکاح صحیح وہو الشرط بالنص** - کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث
سے شرط ہی ف - بلکہ مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہی تو مزہ چکھنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے حتی کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں
کافی ہی - **ومالک یخالفنا فیہ والحجۃ علیہ ما بیناہ** - اور مراہق کے مسئلہ میں امام مالک رح ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ان پر حجت
وہی دلیل ہی جو ہم بیان کر چکے ف - کہ دخول بنکاح صحیح مشروط نص پایا گیا - **وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ ومثلہ یجامع جامع امرأۃ وجب علیہا الغسل واحلہا علی الزوج الاول** - اور مراہق کی تفسیر امام محمد رح نے جامع صغیر میں
اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہونچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہی اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کو جماع کیا تو عورت پر غسل واجب
ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا - **ومعنی ہذا الکلام** - اور معنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہی) **ان تتحرک آلتہ ویشتہی** - یہ کہ اسکا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو - **وانما وجب الغسل علیہا لالتقاء الختانین وہو سبب لنزول مائہا** - اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہی - **والحاجۃ الی الایجاب فی حقہا** - اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہی ف - کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں -

اما الاغتسال علی الصبی وان کان یومر بہ تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا
تاکہ عادت پڑی رہے۔ ف۔ پھر مذکور ہوچکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقین دین تو حلالہ کے بغیر حرام ہے۔ ووطی
المولی امتہ لا یحلہا۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کرلیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی۔ لان الغایۃ
نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے ف۔ اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ تعالے
حتی تنکح زوجا غیرہ۔ مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ واذا تزوجہا بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ
اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلالہ کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن اللہ
المحلل والمحلل لہ۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جسکے لیے حلالہ
کیا گیا ف۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہوسکتے کہ غیر کی مطلقہ ثلثہ سے
کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کریگا ضرور وہ محلل ہوجائیگا جب دخول کرلے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت
یہ مسئلہ کتاب ہے۔ وہذا ہو محملہ۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے ف۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی
شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مداومت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اسواسطے کہ جفتی کھاکر چھوڑ دے تو جانوروں کی خصلت
خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح چونکہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہوگیا۔ اور شرط باطل ہوگئی اور اسپر
چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقہا بعد وطیہا حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول
شوہر کے واسطے حلال ہوجائیگی۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں
پایا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے ف۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف
انہ یفسد النکاح لانہ فی معنی الموقت فیہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد
ہوگا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح النکاح
لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہوجائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہوچکا ہے یعنے شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا۔
ولا یحلہا علی الاول لانہ استعجل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ ولیکن ایسے نکاح
و وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کرلیا
تو اسکی سزا میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے ف۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر
اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرلے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط
تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کرکے طلاق دے پس اسکی سزا یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہونچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث
کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کرکے اسکو قتل کیا
تاکہ جلدی میراث ملجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث
قتل نکیا جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقۃ او تطلیقتین وانقضت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو
ایک یا دو طلاقین دین یعنی پوری تین نہیں دین اور اسکی عدت گذر گئی ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں ہوئی چاہیے اس سے
نکاح کرے مگر نکاح نہیں کیا۔ وتزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا ف۔ اور اسنے چندروز
بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گذر گئی۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی ف۔
شوہر اول نے اس سے نکاح کرلیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا
یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہوگا تو جواب دیا کہ عادت بثلث تطلیقات ویہدم الزوج الثانی ما دون الثلث

کما یہدم الثلاث - یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آئیگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں
کو بھی منہدم کر دیگا جیسے وہ پوری طلاقوں کو منہدم کر دیتا ہے ف - حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر پھر
وطی کے بعد طلاق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول اسپر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاق
دی ہوں مگر دوسرے شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اسکے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی
یعنی اگر ایک یا دو طلاق سے ... ہے - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس
آنے کا ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد لا یہدم ما دون الثلاث - اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں
سے کم کو منہدم نہیں کرتا ف - یعنی ... جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی تھی پھر
دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو دی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہوگا
اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتی کہ اگر پھر اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلظہ ثلثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں
کر سکتا اور حلالہ ضروری ہو - لانہ غایۃ للحرمۃ بالنص - دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے بحکم نص قرآنی
ہے - کیونکہ قرآن میں فرمایا - فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ - یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں
رہتی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر
تو حرمت غلیظہ کی انتہا ہے بنص قرآنی فیکون منہیا - تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہوا ف - اور یہ جبھی
ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے - ولا انہاء للحرمۃ قبل الثبوت - حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ
موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا ف - اس مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقیں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر
کیونکر ختم کرنے والا ہوگا - بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو
ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی - ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل
لہ - اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہو لعنت
فرمائی - سماہ محللا وہو المثبت للحل - اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ ہے
جو ... ثابت کرے ... تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے ... محلل اسوقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہوا
تھا اور جبکہ شوہر اول سے تین طلاقیں نہیں ہوئیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا لیکن دلیل امام محمد قوی ہے واللہ تعالی
اعلم م - یہ واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا
قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا - واذا طلقها ثلاثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج
وطلقنی وانقضت عدتی والمدۃ تحتمل ذلک ... - اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت
گذری ... اسنے کہا کہ میری عدت گذر گئی پھر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دیدی
پھر میری عدت گذر گئی ... عورت بیان کرتی ہے مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو احتمال ہے جاز للزوج ان یصدقہا
اذا کان فی غالب ظنہ انہا صادقۃ - تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان
میں یہ عورت سچی ... یعنی اسکے دل میں یہ جمی کہ اسنے سچ کہا ہے - لانہ معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل
بہ - تصدیق جائز ہے ... دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ معاملہ ہے یا نکاح کا امر
یا امر دینی ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے - وقول الواحد فیہا مقبول - اور ایک مسلمان کا قول معاملہ ہو یا
امر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے ف - تو اس معاملہ میں جو چاہو قرار دو بہرحال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا - و...

مستنکر اذا کانت المدۃ مختلفۃ - اور جب مدت اتنی گذری ہو کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو عورت کا کہنا قابل رد اور انکار نہیں ہے
ف - بخلاف اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتیں بیان کرے تو قول مردود و مستنکر ہے - و اختلفوا فی ادنی
ہذہ المدۃ و سنبینہا فی باب العدۃ - اور فقہاء نے اس مدت کی کم مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدۃ میں
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف - اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہے کہ اسکا قول قبول
نہو بنظر امر دین کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہیں مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا -

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے - واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جورو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء لغوی
ہے اور اس سے بحث نہیں ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی ہماری بحث فقہ میں صورت احکام ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعضے لوگ گمان کرتے ہیں حفظ
اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی - اور چاروں اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعض علماء
کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نکرے تو ایلاء ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے ذکرہ العینی - واذا قال الرجل لامرأتہ
واللہ لا اقربک - اگر شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا ف یعنی وطی نکرونگا - او قال واللہ
لا اقربک اربعۃ اشہر - یا کہا کہ واللہ تجھسے چار ماہ تک قربت نکرونگا - فہو مول - تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا لقولہ
تعالیٰ للذین یؤلون من نسائہم تربص اربعۃ اشہر الآیۃ - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین یؤلون الخ یعنی جو لوگ
کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک ف - خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع
کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے - فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حنث فی
یمینہ و لزمتہ الکفارۃ - پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کر لیا تو قسم میں حانث ہوا اور اسپر کفارہ لازم آیا - لان الکفارۃ
موجب الحنث - کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے - و سقط الایلاء - اور ایلاء ساقط ہو گیا - لان الیمین ترتفع
بالحنث - کیونکہ قسم بوجہ حانث ہو جانے کے ساقط ہو جاتی ہے ف - اور یہ چاروں اماموں کا قول ہے - وان لم یقربہا حتی
مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بتطلیقۃ - اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتی کہ چار ماہ گذر گئے تو ورت ایک طلاق
کے ساتھ بائنہ ہو گئی ف - کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے - و قال الشافعی تبین بتفریق القاضی - اور شافعی رحمہ
کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہو گی - لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب
والعنۃ - کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی بجائے اس مرد کے قائم ہوگا جیسے مجبوب
ہونے اور عنین ہونے میں ہے ف - کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال
کی مہلت دیگا پھر جب نہ کر سکا تو عورت کی رضامندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب ایلاء وطی کرنے سے منکر ہوا
تو قاضی جدا کریگا - ولنا انہ ظلمہا بمنع حقہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا - فجازاہ الشرع
بزوال نعمۃ النکاح عند مضی المدۃ - پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گذرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی
وہو الماثور عن عثمان و علی و العبادلۃ الثلاثۃ و زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین و کفی بہم قدوۃ
اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم
اجمعین سے ماثور ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہمکو کافی ہے ف - قتادہ رح نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گذر جاویں تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ۔
یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مقبول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویۃ عن الاعمش عن سعید بن جبیر
عن ابن عباس و ابن عمر قالا الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلا کیا پھر
رجوع نکیا یعنی وطی نکی حتی کہ چار ماہ گذر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمر رضہ سے نقل کیا
کہ اسوقت توقف کیا جاوے یعنی اسپر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و نخعی و مسروق و حسن بصری و ابن سیرین و قبیصہ بن ذویب و سالم
بن عبداللہ و ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے روایت کیا۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
بن عبدالرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے تھے کہ جب ایلا میں چار ماہ گذر گئے تو
ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے سوا اور کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابو سلمہ کا
خود یہی مذہب ہے لیکن بخاری رحمہ نے حضرت عثمان و علی و ابن عمر و جابر رضہ سے توقف روایت کیا۔ اور موطا میں جعفر صادق
عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے لیکن اسمیں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت
علی رضہ کو بدرجہ اولی نہیں پایا پس جبرا ایا کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ حضرت
عثمان و علی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر یکہ طلاق بائنہ ہو تو اب وطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر یکہ توقف
ہو تو اب بھی وطی کر لے پس ہمنے تحریم کو ترجیح دی کیونکہ بدون فرق کے نکاح جدید سے وطی حلال ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدون
نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو مرتکب شناعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گذرنے پر طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ
کان طلاقا فی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلا کرنا طلاق تھا ف کبھی سال اور کبھی دو سال
تک۔ فحکم الشرع بتاجیلہ الی انقضاء المدۃ۔ تو شرع نے اسکی مدت اس مدت گذرنے تک مقرر کر دی ف پس
ایک مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے کبھی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ رواہ الواحدی عن ابن عباس
وحکاہ عن ابن المسیب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشہر فقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو
قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقتۃ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی ف یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
گذر گئے تو زوجہ بائنہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واللہ تجھ سے چار ماہ وطی نکرونگا کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی
وان کان حلف علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو ف کہ واللہ تجھ سے وطی نکرونگا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی
ہے۔ لانہا مطلقۃ۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے ف یوں ہی اگر کہا کہ واللہ تجھ سے کبھی وطی نکرونگا۔ ولم یوجد الحنث لترتفع بہ۔ اور
کبھی قسم توڑنا نہیں پایا گیا تاکہ قسم دور ہو جاتی ف کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضا یہ تھا کہ
ہر چار ماہ گذرنے پر طلاق پڑا کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق
نہیں واقع ہوگی۔ لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینونۃ۔ کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد
بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتزوجہا عاد الایلاء۔ اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے پھر اس
عورت سے نکاح کر لیا تو ایلا بھی پھر آیا ف حتی کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گذرنے پر پھر بائنہ
ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطئہا۔ پس اگر وطی کر لی ف تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقعت بمضی
اربعۃ اشہر تطلیقۃ اخری۔ اور اگر وطی نکی تو چار ماہ گذرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لاطلاقہا۔ تو
قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالتزوج ثبت حقہا فیتحقق الظلم ویعتبر ابتداء ہذا الایلاء من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہوگا اور اس ایلاء کی ابتداء دوبارہ نکاح میں لانے کے وقت سے شروع ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائنہ ہو گئی۔ فان تزوجہا ثالثا عاد الایلاء۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلاء عود کریگا ف کیونکہ قسم طلاق ہے۔ ووقعت بمضی اربعۃ اشہر اخری ان لم یقربہا لما بیناہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ چار مہینے کے اندر عورت سے قربت نکی ہو بدلیل مذکورہ بالا ف پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اسکے نکاح میں آئے م۔ فان تزوجہا بعد زوج آخر لم یقع بذلک الایلاء طلاق۔ پھر اگر دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ لتقییدہ بطلاق ہذا الملک۔ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ملک کے ساتھ مقید تھا ف کیونکہ ایلاء بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے م۔ وہی فرع مسئلۃ التنجیز الخلافیۃ۔ اور یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے ف۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ف یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بیان میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے مبسوط میں لکھا کہ جسنے اپنی عورت سے ایلاء کیا کہ واللہ تجھسے قربت نکرونگا پھر اوسکو تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل ہوا اور اسیطرح اگر وہ اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اوس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلاء مذکور ساقط ہو گیا م۔ والیمین باقیۃ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لاطلاقہا وعدم الحنث۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اوسنے قسم نہیں توڑی ف تو برابر باقی رہیگی یہانتک کہ وطی سے اسکو نہ توڑے م۔ فان وطیہا کفر عن یمینہ۔ پھر اگر اس عورت سے وطی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنث۔ کیونکہ قسم توڑنا اب پایا گیا م۔ فان حلف علی اقل من اربعۃ اشہر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وطی نکرنے پر قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہوگا ف حتی کہ اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے ایک دن کم چار ماہ وطی نکرونگا تو یہ ایلاء نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وطی کی تو اسپر کفارۂ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گذر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت کبھی بائنہ نہوگی کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا م۔ لقول ابن عباس لا ایلاء فیما دون اربعۃ اشہر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے ف یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہا اور جمہور علما کا مذہب ہے م ف ع۔ ولان الامتناع عن قربانہا فی اکثر المدۃ بلا مانع وبمثلہ لا یثبت حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی وطی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا ف یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت نکرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وطی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہوگا م۔ ولو قال واللہ لا اقربک شہرین وشہرین بعد ہذین الشہرین فہو مول۔ اور اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے دو دو ماہ میں تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ لانہ جمع بینہما بحرف الجمع۔ کیونکہ اسنے دونوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کر دیا ف یعنی دو مہینہ کو بحرف عطف جمع کیا۔ فصار کجمعہ بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسنے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہا کہ واللہ تجھسے دو مہینہ کے ساتھ انکے بعد والی دو مہینہ وطی نہیں کرونگا م۔ ولو مکث یوما۔ اور اگر وہ ایک دن ٹھہر گیا ف یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تجھسے دو ماہ قربت نکرونگا پھر ایک دن خاموش رہا ثم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ بعد پہلے دونوں مہینوں کے ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا ف کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان الثانی ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے ف یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ وقد صار ممنوعا بعد الاولی شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وطی سے ممنوع ہوا۔ وبعد الثانیۃ اربعۃ اشہر الا یوما مکث فیہ۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینہ سے ممنوع ہو گیا سوائے ایکدن کے جسمیں خاموش رہا تھا ف یعنی کل قسم ایک دن کم چار ماہ کی ہوئی

فلم تتکامل مدة المنع - تو انکار کی مدت پوری نہوئی ف - بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں وطی کریگا تو کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دونوں مدتیں گذر گئیں تو بیدون ایلار و کفارہ کے قسم میں سچا رہا - م - ولو قال واللہ لا اقربک سنة الا یوما لم یکن مولیا - اور اگر کہا واللہ میں تجھسے قربت نہیں کرونگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو وہ ایلار کرنیوالا نہوگا - خلافا لزفر وہو یصرف الاستثناء الی آخرہا اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع - امام زفر کا اختلاف ہے وہ استثنا کو آخر سال کیطرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہوجاتی ہے ف - یعنی جیسے کرایہ کے معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اُسکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا آخری دن مستثنی ہوگا اسیطرح یہاں برابر سال بھر وطی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتدا سے دو بار چار چار ماہ کی مدت پوری ممنوع ہوئی پس ایلاء ہوگیا - ولنا ان المولی من لا یمکنہ القربان اربعة اشہر الا بشیئ یلزمہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنیوالا وہ شخص ہوتا ہے جو بیدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نکرسکے ف - یعنی بغیر کفارہ قسم لازم ہوئے وطی نکرسکے - ویمکنہ ہہنا لان المستثنی یوم منکر - اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کرسکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنیٰ کیا وہ کوئی دن نکرہ ہے ف - یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو کوئی مدت پوری نہوئی - بخلاف الاجارة لان الصرف الی الآخر لتصحیحہا فانہا لا تصح مع التنکیر - اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ اجارہ میں آخری سال کیطرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکال لینے کے باوجود صحیح نہیں ہوسکتا - ولا کذلک الیمین - اور قسم کا یہ حال نہیں ہے ف - یعنی قسم ایک نکرہ دن نکال لینے کے باوجود صحیح ہوجاتی ہے - ولو قربہا فی یوم والباقی اربعة اشہر او اکثر صار مولیا - اور اگر عورت سے کسی دن قربت کرلی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا زیادہ باقی ہیں تو ایلار کرنیوالا ہوجائیگا - لسقوط الاستثناء - کیونکہ استثنا ساقط ہوگیا ف - یعنی اب جو ایام باقی ہیں اُنمیں قربت نہیں کرسکتا کیونکہ استثنار کا دن پہلے گذر گیا - ولو قال وہو بالبصرة واللہ لا ادخل الکوفة وامرأتہ بہا لم یکن مولیا - اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہے اُسنے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہونگا حالانکہ اُسکی زوجہ کوفہ میں ہے تو بھی وہ ایلار کرنیوالا نہوگا - لانہ یمکنہ القربان من غیر شیئ یلزمہ بالاخراج من الکوفة - اسواسطے کہ وہ عورت سے قربت کرسکتا ہے بدون اسکے کہ اُسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اسطرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے ف - یعنی اپنا وکیل یا نائب بھیجکر عورت کو کوفہ سے باہر لاسکتا ہے - قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فہو مول شیخ مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلار کرنیوالا ہوگیا ف - یعنی مثلاً اپنی منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھسے قربت کروں تو مجھپر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس درم صدقہ لازم ہے یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلار ہوگیا - لتحقق المنع بالیمین وہو ذکر الشرط والجزاء کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم یہی شرط و جزا کا بیان ہے ف - یعنی اگر قربت کروں تو حج الخ - وہذہ الاجزیة مانعة لما فیہا من المشقة - اور یہ جزائیں جو اپنے اوپر لازم کیں اُسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انمیں سخت تکلیف اٹھانی ہوگی ف - حتی کہ اگر قربت کرے تو ناچار حج کو جانا پڑے اور علی ہذا القیاس روزہ وغیرہ - وصورة الحلف بالعتق ان یعلق بقربانہا عتق عبدہ - اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے ف - یعنی کہے کہ اگر تجھسے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے - وفیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم القربان فلا یلزمہ شیئ - اور اسمیں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے تو اسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا ف - اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلار بھی نہوا - وہما یقولان البیع موہوم فلا یمنع

المانعیۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر موہوم ہے لیکن شاید نہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکا۔
ف اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلاء ہے۔ والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانہا طلاقہا او طلاق ضرتہا
وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت
کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے ف مثلاً کہا کہ اگر
تجھسے قربت کروں تو تو طالقہ یا میری فلانہ بی بی طالقہ ہے تو بخوف طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلاء ہو گیا لہذا چار ماہ
کی مہلت ہے اگر اسنے قربت کرلی تو طالقہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائیگی۔ وان آلی من المطلقۃ
الرجعیۃ کان مولیا وان آلی من البائنۃ لم یکن مولیا۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو رجعی طلاق دیچکا ہے
تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو طلاق بائنہ دی ہے تو ایلاء کرنے والا نہو گا۔ لان الزوجیۃ
قائمۃ فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تکون من نسائنا بالنص۔ اسواسطے مطلقہ رجعیہ میں زوجہ ہونا
موجود ہے اور مطلقہ بائنہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بنص قرآنی ف یعنی
قولہ تعالیٰ۔ للذین یؤلون من نسائہم الایہ۔ تو اسمیں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء
صحیح ہے۔ فلو انقضت العدۃ قبل انقضاء مدۃ الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ۔ پھر اگر ایلاء کی مدت چار ماہ گذرنے
سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر گئی تو ایلاء بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلاء کا محل نہیں رہی ف کیونکہ عدت گذرنے سے بائنہ
ہو گئی۔ ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا
ف یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا۔ او انت علی کظہر امی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھپر مثل ظہر میری ماں کے ہے ف یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا۔ ثم تزوجہا لم یکن مولیا ولا مظاہرا۔ پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا
نہو گا اور ظہار کرنے والا بھی نہو گا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک۔ کیونکہ جو
کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو پڑ گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلاء یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہو گا ف لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قربہا کفر۔ اور اگر اس عورت سے قربت کریگا تو قسم کا کفارہ دے
لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندھ چکی تھی ف حتی کہ وہ اگر
عورت سے اگر زنا کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ ومدۃ ایلاء الامۃ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلاء کی مدت دو ماہ ہے
ف چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلاء کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنہ ہو جائیگی اگر وطی نکرے۔ لان ہذہ مدۃ ضربت اجلا للبینونۃ
فتتنصف بالرق کمدۃ العدۃ۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہے پس وہ لونڈی ہونے
کی وجہ سے آدھی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے ف چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدھی ہے۔ وان کان المولی
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او رتقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما مسافۃ لا یقدر ان یصل الیہا
فی مدۃ الایلاء ففیئہ ان یقول بلسانہ فئت الیہا فی مدۃ الایلاء۔ اور اگر ایلاء کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو پیدایشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال ذلک
سقط الایلاء۔ پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء ساقط ہو گیا۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا فیء الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
کسیطرح نہیں ہوتا سوائے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور مشائخ حنفیہ میں سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہیں

لانہ لو کان فئیا لکان حنثا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا ف۔ کیونکہ جب ایلاء میں عورت
سے وطی کی تو کفارۂ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ ناطفی نے کہا یہی قول
مختار ہے۔ ولنا انہ اذاہا بذکر المنع فیکون ارضاؤہا بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا یجازی بالطلاق۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو انکار کہکر اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور
ہو گیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اُسکو نہ دیجائیگی ف۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اُسکا قصد عورت کو ضرر پہنچانے کا نہوا
کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدۃ
بطل ذلک الفئ وصار فیئہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینے کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی
رجوع کرنا مٹ گیا اور اُسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف۔ اسواسطے کہ
خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا ف۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی
رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذر کر عورت طلاق نہ ہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا رہا
اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فہو کما قال۔ اور
اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے تو اسکی نیت دریافت کیجائے پس اگر اُسنے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی
ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وقیل لا یصدق فی القضاء لانہ یمین ظاہرا۔ کیونکہ اُسنے اپنے کلام کے حقیقی
معنی مراد لیے اور طحاوی و کرخی نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نکریگا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے ف۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی
کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فہی تطلیقۃ بائنۃ الا ان ینوی الثلث۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے طلاق
کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی مگر جبکہ اُسنے تین طلاقوں کی نیت کی ہو ف۔ تو اُسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائینگی
وقد ذکرناہ فی الکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظہار فہو ظہار۔ اور اگر
اسنے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا ف۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جورو کو یا اُسکے کسی عضو کو جسکا [illegible] حرام
ہے کسی ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہے تشبیہ دے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
اور اسکا ظہار ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس بظہار لانعدام التشبیہ بالمحرمۃ وہو الرکن
فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمیں دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ ندارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں رکن
ہے۔ ولہما انہ اطلق الحرمۃ وفی الظہار نوع حرمۃ والمطلق یحتمل المقید۔ اور اُن دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے مطلق حرام
کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے ف۔ تو اُسنے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لیے
جنکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحریم او لم ارد شیئا فہو یمین یصیر بہ مولیا۔
اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلاء کرنیوالا
ہو جائیگا ف۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینے بغیر قربت گذر گئیں تو بائنہ ہو جائیگی کیونکہ اسطرح حرام
کرنا قسم ہو گیا۔ لان الاصل فی تحریم الحلال انما ہو یمین عندنا وسنذکرہ فی الایمان انشاء اللہ۔ کیونکہ حلال
کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے
ف۔ اور یہاں اُسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلاء ہو گیا۔ ومن المشائخ من یصرف لفظۃ التحریم
الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب۔ اور مشائخ میں سے بعضے لوگ لفظ تحریم کو بدون نیت کے
طلاق کیطرف پھیر دیتے ہیں بوجہ رواج کے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جب اپنی

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہو کہ تو طالقہ ہو یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف و ابو بکر بن سعید کا ہو فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھپر حرام ہو یا حلال اللہ مجھپر حرام ہو یا حلال المسلمین مجھپر حرام ہو تو بھی یہی حکم ہو اور ذخیرہ میں کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہو ع ۔ اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشبہ ہو شیخ ابن الہمام نے کہا اشبہ یہ ہو کہ اگر اسکے ایک جورو ہو تو حکم گذرا اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہو تو کفارۂ قسم لازم ہو ۔ کما فی الفتاوے ۱۲ م

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہو ۔ لغت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالی ۔ فاخلع نعلیک ۔ یعنی اپنی جوتیاں اتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع ۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کر دے اور خلع کی شرط وہی ہو جو طلاق کی شرط ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہو اور شوہر کیجانب سے خلع دینا قسم ہو تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جاتا ہے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہو تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہو اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرف سے قسم ہو ۔ واذا تشاق الزوجان وخافا ان لایقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسہا منہ بمال یخلعہا بہ ۔ اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالی کی مقرر کی ہوئی حد پر قائم نہ رہینگے تو مضائقہ نہیں ہو کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بعوض ایسے مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے ف ۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالے نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ اُنکو پورا نکریگی تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے میں مضائقہ نہیں ۔ لقولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ ۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپکو فدیہ کر لیا ف ۔ یعنی شوہر کو یہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہو کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہو اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لاچاری کے تو اُسپر جنت کی خوشبو حرام ہو ۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن ۔ ولیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہیں ہو چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہوکر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں رکھتی ہوں ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہو ۔ اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے متنفر ہوگئی تھی ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اسکا باغ پھیر دیگی اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کر لے اور اسکو طلاق دیدے ۔ کما رواہ البخاری اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہو اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام جمیلہ بنت سہل تھا م ع ۔ فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمہا المال ۔ پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا ۔ لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقۃ بائنۃ ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہو ف ۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہو اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہو کہ اسمیں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہو کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوٹتی ۔ ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیۃ ہہنا ۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہو یہانتک کہ وہ کنایہ کی طلاقوں میں سے ہوگیا ہو اور کنایہ کی لفظوں سے جو طلاق

پڑتی ہے وہ بائنہ ہوتی ہے لیکن بیان مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی ف۔ تو خلع میں بدون نیت کے
طلاق بائن ہو گئی۔ ولانہا لاتسلم المال الا لتسلم لہا نفسہا وذلک بالبینونۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ
مال کو نہیں قبول کرتی مگر اسیواسطے کہ اسکی جان اسکے قابو میں ہو جائے اور ایسا جبھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہو جاوے ف۔ اور
یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید ابن مسیب و عطاء و شریح و طاؤس
و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر
صحابہ و تابعین و فقہا کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی
احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعضے صحابہ وغیرہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے
وان کان النشوز من قبلہ یکرہ لہ ان یاخذ منہا عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عوض
لے ف۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یوں ہی طلاق دیدے۔ لقولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مکان
زوج واتیتم احدیہن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا
چاہو حالانکہ تم نے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اس میں سے کچھ مت لو۔ ولانہ اوحشہا بالاستبدال فلا یزید فی وحشتہا
باخذ المال۔ اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اسنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلائی تو اسکی پریشانی پر مال لیکر زیادہ
نکرے۔ وان کان النشوز منہا کرہنا لہ ان یاخذ منہا اکثر مما اعطاہا۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو ازروے مبسوط
کے ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفی
روایۃ الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لاطلاق ما تلونا بدءا۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز
ہے بدلیل اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ کیونکہ آیۃ نے مطلقا فدیہ
کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ووجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس
اما الزیادۃ فلا وقد کان النشوز منہا۔ اور دوسری روایت یعنی روایت مبسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت بن
قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادتی نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی کی طرف سے تھی اس حدیث کو ابو داؤد
نے مراسیل میں عطاء سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابو الزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن
قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ واپس کریگی تو اسنے عرض کیا کہ جی ہاں اور اسپر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ زیادتی
نہیں لیکن اسکا باغ واپس دے ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جیسکے آخر
میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے رواہ احمد اور یہ مسئلہ علماء صحابہ رضی اللہ
عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبد الرزاق نے معمر سے اسنے عبد اللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھے
بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ میری ملک میں تھی خلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا
تو آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکے سر کا جوڑا اور اس سے کم تک لے لے اور عبد الرزاق نے معمر سے اسنے
لیث سے اسنے حکم ابن عتیبہ سے اسنے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے
زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے مترجم کے نزدیک ان سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نچاہیے لیکن اگر
زیادتی پر قرار داد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کر دے واللہ تعالیٰ اعلم
ولو اخذ الزیادۃ جاز فی القضاء۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے ف۔ کیونکہ جب مرد نے
اس مال پر اسکو طلاق دی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا تو لامحالہ قاضی یہی حکم دیگا۔ وکذلک اذا اخذ والنشوز منہ

اور اسی طرح جس حالت مین شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا مین اُسکو زیادتی لینا جائز ہی - لان مقتضی ما تلونا شیئان الجواز حکما والاباحۃ وقد ترک العمل فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معمولا فی الباقی - اسواسطے کہ جو آیت ہمنے تلاوت کی وہ دو باتون کو مقتضی ہی ایک تو حکما جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا اور حال یہ ہی کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق مین عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق مین آیت پر عمل رہا ف - اسکی توضیح یہ ہی کہ قولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ - اس سے نکلتا ہی کہ زیادتی لینا حکم قضا مین جائز ہی اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہی کہ وہ اللہ تعالے کے نزدیک بھی مباح ہی لیکن دوسری آیت قولہ تعالی فلا تاخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہی کہ لینا نہین جائز ہی تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے نا جائز نکلا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا - وان طلقہا علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمہا المال - اور اگر شوہر نے اُسکو مال پر طلاق دی پس اُسنے قبول کرلی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا ف - مثلاً کہا کہ تجھکو بعوض ہزار درم کے یا ہزار درم پر طلاق ہی پس زوجہ نے کہا کہ مین نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا - لان الزوج یستبد بالطلاق تنجیزا او تعلیقا وقد علقہ بقبولہا - کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہی اور یہان اُسنے طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہی ف - لیکن اس طلاق مین عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہی لہذا اُسکا قبول کرنا شرط ہی پس اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہی - والمراۃ تملک التزام المال لولایتہا علی نفسہا - اور عورت کو اپنے ذمہ مال لازم کرلینے کا اختیار حاصل ہی کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہی - وملک النکاح مما یجوز الاعتیاض عنہ وان لم یکن مالا کالقصاص - اور ملک نکاح ایسی چیز ہی کہ اُسکا عوض لینا جائز ہی اگرچہ وہ مال نہو جیسے قصاص ف - کہ قصاص اگرچہ مال نہین ہی مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہی کہ قصاص چھوڑ کر اُسکا عوض مال دیتے جبکہ قاتل منظور کرلے اسیطرح اگر یہان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہی اور طلاق واقع ہو جائیگی - وکان الطلاق بائنا اور یہ طلاق بائنہ ہوگی - لما بینا - بدلیل اسکے کہ جو ہم بیان کر چکے ف - یعنی عورت تو جبھی مال اپنے ذمہ لیتی ہی کہ اُسکی ذات خود مختار ہو جائے اور یہ جبھی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو - ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک ہی الآخر وہو النفس تحقیقا للمساواۃ - اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ نفس ذات کا معاوضہ مال سے ہی اور حال یہ ہی کہ دونون بدل مین سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اُسکی ذات ہی تاکہ دونون مین برابری ٹھیک ہو - قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتۃ فلا شیء للزوج والفرقۃ بائنۃ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیا - قدوری نے منجملہ فرق خلع وطلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع مین عوض باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ جدائی بائنہ ہوگی اور اگر طلاق مین عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی ف - مثلاً زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھکو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ مین نے تجھے ایک من شراب پر طلاق دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہی لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ چاہے رجوع کرلے پس طلاق دونون صورتون مین واقع ہوئی اور عوض دونون صورتون مین باطل ہی لیکن خلع کی صورت مین طلاق بائنہ ہی اور دوسری صورت مین رجعی ہی - ووقوع الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول - پس دونون صورتون مین طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہی ف - پس جب عورت نے قبول کی واقع ہوگئی - وافتراقہما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان العامل فی الاول لفظ الخلع وہو کنایۃ وفی الثانی الصریح وہو یعقب الرجعۃ - اور دونون طلاقون کا حکم مین مختلف ہونا ایک بائنہ اور دوسری رجعیہ ہی اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت مین عمل کرنے والا لفظ خلع ہی اور یہ کنایہ ہی یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوگی اور دوسری صورت مین عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہی اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت
لگی ہوتی ہی - وانما لم یجب للزوج شیء علیہا لانہا ما سمت مالا متقوما حتی تصیر غارۃ لہ - اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر
کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہین کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے - ولانہ لا وجہ الی
ایجاب المسمی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام - اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اسکو واجب کرنے کی کوئی
صورت نہین کیونکہ شوہر مسلمان ہی وہ شراب وغیرہ کا مالک نہین ہوسکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سواے دوسری چیز کے لازم کرنے
کی بھی کوئی صورت نہین کیونکہ عورت نے اسکو اپنے ذمہ قبول نہین کیا ف - تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہین آوینگی
اور دوسری چیز بھی لازم نہین ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہین ہوا - بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینہ فظہر انہ خمر لانہا
سمت مالا فصار مغرورا - بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی معین مٹکی سرکہ پر اسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب
ہی تو اس صورت مین اسکے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہوگیا - وبخلاف
ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمۃ العبد لان ملک المولی فیہ متقوم وما رضی بزوالہ مجانا - اور برخلاف
اس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت مین غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام کے
مالک کی ملک قیمت سے موجود ہی اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہین ہوا ہی ف - تو جو کچھ قیمت اس غلام
کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے ملک مین اور زوجہ کے ملک مین یہ فرق ہی کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت دار
مال تھا - واما ملک البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم علی ما نذکرہ - اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی
حالت مین کچھ قیمتی مال نہین ہو چنانچہ ہم ذکر کرینگے - وبخلاف النکاح لان البضع فی حالۃ الدخول متقوم - اور برخلاف شراب
پر نکاح کرنے کے کہ وہان مہر لازم آتا ہی اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک مین آنے کی حالت مین قیمتی مال ہوتی ہی - والفقہ
انہ شریف فلم یشرع تملکہ الا بعوض اظہارا لشرفہ فاما الاسقاط فنفسہ شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال
اور بھید اسکے اندر یہ ہی کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہی تو شرع نے اسکا ملک مین لانا بغیر عوض نہین رکھا تاکہ اسکی شرافت
ظاہر ہو اور رہا اس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات مین شریف ہی پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہین ہی - قال
وما جاز ان یکون مہرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع - شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہوسکتی ہی وہ بالاجماع خلع کا عوض ہوسکتی ہی - لان
ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم - اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہوسکے تو بدرجۂ اولی غیر قیمتی کا عوض ہوسکتی ہی - فان
قالت لہ خالعنی علی ما فی یدی ففعل ولم یکن فی یدہا شیء فلا شیء علیہا - پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے
ہاتھ مین ہی پس شوہر نے اسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہوگا - لانہا لم تغرہ
بتسمیۃ المال - کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہین دیا - وان قالت خالعنی علی ما فی یدی من
مال ففعل فلم یکن فی یدہا شیء ردت علیہ مہرہا - اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ مین
از قسم مال ہی پس شوہر نے اسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت اسکو مہر واپس کرے - لانہا لما سمت
مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المسمی وقیمتہ للجہالۃ ولا الی قیمۃ البضع
اعنی مہر المثل لانہ غیر متقوم حالۃ الخروج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ - اسواسطے کہ ہرگاہ
عورت نے مال بیان کیا ہی تو شوہر بغیر عوض لیے ملک نکاح دور کرنے پر راضی نہین ہوا پھر عوض مین جو مال بیان کیا وہ لازم کرنے
کی کوئی صورت نہین اور نہ اسکی قیمت لازم ہوسکتی ہی کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہی اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم کرنے کی
بھی صورت نہین ہی کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہین ہوتی تو یہی ٹھہرا کہ جتنے مین شوہر کو پڑی ہو وہ واجب کیا جائے

یعنی مہر تاکہ شوہر سے ضرر دور رہو۔ ولو قالت خالعنی علی ما فی یدی من دراہم او من الدراہم ففعل فلم یکن فی یدہا شیء فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہی پس شوہر نے ایسا کیا مگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہونگے ف۔ یہ اُسوقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لانہا سمت الجمع واقلہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنے دراہم اور کمتر جمع تین ہیں ف۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ یقینی ہی۔ وکلمۃ من ہہنا للصلۃ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہی اور بعض بیان کرنے کے لیے نہیں ہی کیونکہ بدون اسکے کلام میں خلل پیدا ہوجاتا ہی ف۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان کے لیے ہوتا ہی۔ وان اختلعت علی عبد لہا آبق علی انہا بریئۃ من ضمانہ لم تبرأ وعلیہا التسلیم علیہ ان قدرت وتسلیم قیمتہ ان عجزت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہی اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے پاک ہی تو وہ پاک نہوگی اور اُسپر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ یہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اُسکی قیمت دیدے۔ لان عقد المعاوضۃ یقتضی سلامۃ العوض واشتراط البراءۃ عنہ شرط فاسد فیبطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہی تو تقتضی ہی کہ جو عوض ٹھہرا ہی وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہی تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہی کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہی۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے نکاح کا حکم ہی ف۔ چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اُسکی ضمانت سے بری ہی تو وہ ضمانت سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہی اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اُسکی قیمت دے۔ واذا قالت طلقنی ثلثا بالف فطلقہا واحدۃ فعلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیدے پس شوہر نے اُسکو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لانہا لما طلبت الثلث بالف فقد طلبت کل واحدۃ بثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اسنے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔ وہذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ینقسم علی المعوض۔ اور یہ اسوجہ سے ہی کہ حرف با عوضوں پر داخل ہوتی ہی اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہی ف۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار کی تہائی پڑی۔ والطلاق بائن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اسکے عوض مال واجب ہوا ہی۔ وان قالت طلقنی ثلثا علی الف فطلقہا واحدۃ فلا شیء علیہا عند ابی حنیفۃ ویملک الرجعۃ وقالا ہی واحدۃ بائنۃ بثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اُسکو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہی اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ علی بمنزلۃ الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل ہذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با کے ہوتا ہی حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اُٹھالے بعوض ایک درم کے یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالی۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ حرف علی واسطے شرط کے آتا ہی اللہ تعالی نے فرمایا۔ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا۔ یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھسے بیعت کریں اس شرط پر کہ شریک نہ بناویں اللہ تعالی کے ساتھ کسی چیز کو ف۔ پس اسمیں حرف علی بمعنی شرط آیا ہی۔ ومن قال لامرأتہ انت طالق علی ان تدخل الدار کان شرطا۔ اور جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہی اس بات پر کہ تو اس گھر میں جاوے تو یہ شرط ہی ف۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طالقہ ہی۔ وہذا لانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ حرف علی درحقیقت لزوم کے لیے آتا ہی اور اسکو شرط کے لیے اسواسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہی ف۔ یعنی

جدا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی - واذا کان للشرط فالمشروط لا یتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانہ للعوض علی ما مر - اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے ٹھہرا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزا پر تقسیم نہیں ہوتی یعنی ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم نہونگے بخلاف حرف با کے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذرا ف - اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے - واذا لم یجب المال کان مبتدأ فوقع الطلاق ویملک الرجعۃ - اور جب مال واجب نہوا تو یہ طلاق شوہر کیطرف سے ابتدائی ہو گئی پس طلاق پڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا - ولو قال الزوج طلقی نفسک ثلثا بالف او علی الف فطلقت نفسها واحدۃ لم یقع شئ - اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہوگی - لان الزوج ما رضی بالبینونۃ الا لیسلم الالف کلها بخلاف قولها طلقنی ثلثا بالف لانها لما رضیت بالبینونۃ بالف کانت ببعضها ارضی - اسوجہ سے کہ شوہر اسکو بائنہ کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم ملیں بخلاف اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولے رضامند ہوگی ف - خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم مال ہے تو ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جسقدر کم مال پر حاصل ہو اسکی عین خوشی ہے - ولو قال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیها الالف وهو کقوله انت طالق بالف - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار درم پر طالقہ ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالقہ ہو جائیگی اور اسپر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم کے طالقہ ہے - ولا بد من القبول فی الوجهین لان معنی قوله بالف بعوض الف یجب لی علیک ومعنی قوله علی الف علی شرط الف یکون لی علیک والعوض لا یجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجوده والطلاق بائن لما قلنا - اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کہے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضرور ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھپر واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھپر لازم ہونگے اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط پر ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے ف - یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہو کر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو - ولو قال لامراتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال لعبدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المراۃ ولا شئ علیهما عند ابی حنیفۃ - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں اس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں پس غلام نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالقہ ہوئی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا - وکذا اذا لم یقبلا - اور اسیطرح اگر دونوں نے قبول نکیا ف - یعنی عورت طالقہ اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب نہوا تھا تو قبول نکرنے میں بدرجہ اولی واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے - وقالا علی کل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم یقبل لا یقع الطلاق والعتاق - اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اسنے قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا - لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو اس اسباب کو اٹھا لیجا اور تیرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اٹھا لیجا بعوض ایک درم کے - وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبلها الا بدلالة اذ الاصل فیها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال

بخلاف البیع والاجارۃ لانہما لا یوجدان دونہ - اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھ پر ہزار درم کہنا پورا جملہ ہے تو وہ اپنے ماسبق
کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اسواسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود
نہیں ہے اسواسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلاف بیع کے اور اجارہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں
پائے جاتے ہیں ف - خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیے کہ تجھ پر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھ پر ہزار درم ہیں یا تو آزاد ہے درحالیکہ
تجھ پر ہزار درم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق وعتاق واقع ہونے کے بعد ان دونوں پر
ہزار درم رکھے حالانکہ اسکے رکھنے سے اُنپر لازم نہو جائینگے اگرچہ وے قبول کریں - ولو قال انت طالق علی الف علی انی
بالخیار او علی انک بالخیار ثلثۃ ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وھو جائز اذا کان للمرأۃ - اور اگر شوہر
نے کہا کہ تو طالقہ ہزار درم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر یہ خیار
شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالقہ ہو جائیگی - اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے - فان ردت
الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمہا الالف وھذا عند ابی حنیفۃ وقالا الخیار باطل فی الوجہین
والطلاق واقع وعلیہا الف درہم - پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اسنے
رد نہ کیا تو وہ طالقہ ہوئی اور اُسپر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار
باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں - لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد
لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانہ فی جانبہ یمین ومن جانبہا شرط - کیونکہ خیار تو
بعد منعقد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اسواسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول
دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے
قبول کرنا شرط ہے ف - اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے - ولابی حنیفۃ ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیع حتی یصح رجوعہا
ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ یمین حتی لا یصح رجوعہ ویتوقف الی ما وراء المجلس
ولا خیار وجانب العبد فی العتاق بمنزلۃ جانبہا فی الطلاق - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے
خلع لینا بمنزلہ بیع قبول لینے کے ہے حتی کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد تک موقوف نہیں رہتا
تو خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتی کہ شوہر کا اُس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد
پر موقوف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کا
ہوتا ہے ف - توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم دینا قبول کرے
تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اسمیں شوہر جاکر کے طور پر اپنے لیے کسی وقت تک
خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہو گئی
لیکن عورت کا اسکو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعوض ہزار کے خریدنا ہوا تو اسکے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے
اور اپنی بضع پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور بیع
میں خیار جائز ہے یعنی مشتری جاکر لیتا ہے اسیطرح عورت کو بھی تین روز کا جاکر کرنا جائز ہے اور اسیطرح اگر غلام نے اپنے آپ کو مولیٰ
سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو مولیٰ
کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی
عتق مالی میں غلام کی جانب ہے - ومن قال لامرأتہ طلقتک امس علی الف درہم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول

قول الزوج ومن قال لغیرہ بعت منک ہذا العبد بالف درہم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری
جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ مین نے
قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جسنے دوسرے سے کہا کہ مین نے یہ غلام تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے کل کے روز فروخت
کیا تھا مگر تو نے قبول نہین کیا پس دوسرے نے کہا مین قبول کر چکا ہون تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف۔ پس حاصل یہ ہوا
کہ طلاق کے مسئلہ مین شوہر بیچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہی حالانکہ قول شوہر کا قبول ہی اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہونگے
اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے مین خریدنے والے کا قول مقبول ہی اور بائع پر گواہ لازم ہین تو دونون مسئلہ مین فرق ہی۔
ووجہ الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبہ فالاقرار بہ لا یکون اقرارا بالشرط لصحتہ بدونہ اما البیع فلا یتم
الا بالقبول والاقرار بہ اقرار بما لا یتم الا بہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہی مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب
سے شرطیہ قسم ہی تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہین ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہی اور رہی
بیع تو وہ بدون قبول کیے تمام نہین ہوتی کہ جب بائع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع
پوری نہین ہوتی یعنے مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا ف۔ توضیح یہ کہ جب بائع
نے کہا مین نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیچنا بدون قبول مشتری کے نہین ہوتا پھر
یہ کہنا کہ تو نے قبول نہین کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہوگا جو مشتری کہے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع
دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا اقرار ہی یعنے اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہی اور اس سے یہ لازم نہین کہ عورت
نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہی کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کالخلع کلاہما
یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم
شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہی کہ مبارات و خلع دونون مین سے ہر ایک ایسا ہی کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق
جو نکاح کے متعلق ہی بری کر دیتا ہی یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی ف۔ مراد ہر حق سے مہر اور گذشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر
ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق شرعی
ہی وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ مین نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رح کے
قول پر صحیح یہ کہ فقط مہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر کبھی اُس سے
واپس نہین لے سکتا م ت۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ
کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ مین مہر سے
کچھ ساقط نہوگا ب۔ اور کہا گیا کہ جس مکان مین طلاق پڑی اُسمین عدت چھوڑنا گناہ ہی لیکن اُسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز
ہی اور یہی صحیح ہی ف۔ اور اگر خلع دینا خرید فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ مین نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ
بعوض ہزار درم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا مین نے خرید لی تو فتاوی صغری مین ہی کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع دینا
کے ہی۔ اگر خلع کے معاوضہ مین دونون مین یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اُجرت سے بری ہی تو منتقی مین ہی کہ اگر مدت
بیان کی تو اس مدت تک ورنہ دو برس تک دودھ پلاوے اور فتاوی مین ہی کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہی ورنہ نہین ف۔ قال
محمد رح لا یسقط فیہما الا ما سمیاہ وابو یوسف رح معہ فی الخلع ومع ابی حنیفۃ رح فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ
خلع و مبارات دونون مین ہر حق نکاح نہین ساقط ہوگا سوائے اُسکے جسکو دونون بیان کرین اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت مین
مثل قول امام محمد ہی اور مبارات کی صورت مین مثل قول ابی حنیفہ رح لمحمد ان ہذہ معاوضۃ وفی المعاوضات یعتبر المشروط

الا غیرہ - امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہی اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہی جو شرط
کر لیا جاوے اور اسکے سوائے معتبر نہیں ہی ف۔ تو جس حق کا ساقط ہونا شرط کیا ہو وہ ساقط ہو گا - ولابی یوسف رح
ان المبارأة مفاعلة من البراءة فتقتضیہا من الجانبین وانہ مطلق قیدناہ بحقوق النکاح لدلالة الغرض
الخلع مقتضاہ الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورة الی انقطاع الاحکام - اور ابو یوسف کی دلیل
یہ ہی کہ مبارات کے معنے یہ ہیں کہ بری ہونا جانبین سے ہو تو یہ مقتضی ہی کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جاوے
لیکن یہ مطلق تھا ہمنے اسکو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل انکی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو مقتضی ہی اور
یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہو گئی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی - ولابی حنیفة رح ان الخلع ینبئ
عن الفصل ومنہ خلع النعل وخلع العمل وہو مطلق کالمبارأة فیعمل باطلاقہما فی النکاح واحکامہ وحقوقہ - اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ خلع کے معنے سے جدا کرنا نکلتا ہی جیسے خلع النعل کے معنے جوتے پاؤں سے الگ کرنا اور خلع العمل کے
معنے کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہی جیسے مبارات تو نکاح اور اسکے احکام اور اسکے حقوق میں خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل
کیا جائیگا ف۔ یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع دہندہ بری ہو جائیگی - ومن خلع ابنتہ وہی صغیرة بمالہا لم یجز
علیہا - اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بعوض دختر کے مال کے کرایا حالانکہ دختر صغیرہ ہی تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہو گا ف۔
یعنی خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے - لانہ لا نظر لہا فیہ اذ البضع فی حالة الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف
النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولہذا یعتبر خلع المریضة من الثلث ونکاح المریض بمہر المثل من جمیع
المال واذا لم یجز لا یسقط المہر ولا یستحق مالہا - اس وجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہی اس واسطے
کہ نکاح سے نکلنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہی اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہی برخلاف نکاح کے
یعنی باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہی اس وجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال
ہوتی ہی اور اسی وجہ مذکورہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض میں خلع لیا جس میں وہ مر گئی تو اسکا خلع اسکے تہائی ترکہ
سے معتبر ہو گا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہی
پھر جب معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہی تو دختر کا مہر ساقط نہو گا اور شوہر اسکے مال کا مستحق نہو گا - ثم یقع الطلاق فی
روایة وفی روایة لا یقع والاول اصح لانہ تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط - اور واضح ہو کہ باپ کے اپنی
دختر کے اسطرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہو گی اور دوسری میں نہیں اور روایت اول اصح ہی کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ
کے قبول کر لینے پر مشروط تھا تو اسکا قیاس دیگر مشروطات پر ہو گا ف۔ یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہی اسیطرح
شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو
طلاق واقع ہو گئی صدر شہید و شیخ عتابی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہی ع - وان خالعہا علی الف علی انہ
ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا
ضامن ہی تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے - لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی
ولا یسقط مہرہا لانہ لم یدخل تحت ولایة الاب - کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہی تو باپ پر یہ شرط لگانا بطریق
اولی صحیح ہی اور عورت کا مہر ساقط نہو گا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہی ف۔ خلاصہ یہ ہی اگر شوہر و زوجہ کے سوا کسی غیر
نے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دیدے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھپر ہیں پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہی خلاصہ
عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہی پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ کر لیا تو بدرجہ اولے صحیح ہی اور باپ کو یہ عوض دینا لازم

اور عورت کا مہر اسواسطے ساقط نہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرطا الالف علیہا توقف علی قبولہا ان کانت من اہل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار درم عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے خلع کرایا ہے تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہوکر چھٹکارہ ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا تو طلاق پڑ جائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال نہیں واجب ہوگا۔ لانہا لیست من اہل الغرامة فان قبلہ الاب عنہا ففیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہے کہ اسپر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اسکی طرف سے عوض خلع قبول کرلیا تو اسمیں دو روایتیں ہیں ف۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اسلیے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے ملکیت نکاح سے چھوٹ جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تامل ہے اور دوسری روایت میں یہ خلع نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اسمیں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے ع ہ۔ وکذا ان خالعہا علی مہرہا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر۔ اور یوں ہی اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اسکے مہر پر خلع دیا اور اسکا باپ اسکے مہر کا ضامن نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے پس اگر اسنے قبول کیا تو طالقہ ہوگئی اور مہر ساقط نہوگا ف۔ کیونکہ تاوان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب عنہا فعلی الروایتین۔ اور اگر باپ نے اسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دونوں روایتوں مذکورہ بالا پر ہے ف۔ یعنی ایک روایت میں خلع صحیح ہے اور اسمیں تامل ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے ع۔ اور تاج الشریعة نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا روایت مختار عامہ مشائخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الاب المہر وہو الف درہم طلقت۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے مہر کی ضمانت کرلی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالقہ ہو جائیگی۔ لوجود قبولہ وہو الشرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط تھا ف۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اسکے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر کی ضمانت یہاں اسیقدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم ٹھہرا ہو چنانچہ فرمایا۔ ویلزمہ خمس مائة استحسانا وفی القیاس یلزمہ الالف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونگے اور یہ استحسان ہے۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ واصلہ فی الکبیرة اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومہرہا الف ففی القیاس علیہا خمس مائة زائدة وفی الاستحسان لا شیٴ علیہا لانہ یراد بہ عادة حاصل ما یلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اسنے دخول ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اسکا مہر بھی ہزار درم ہے تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر پانسو درم سے زائد بھی پانسو درم واجب ہوں ولیکن استحسان کی دلیل سے اسپر کچھ واجب نہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از روے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہے اس مال پر خلع لیا ف۔ یعنی جبکہ اسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخول طلاق دینے میں شوہر کے ذمہ صرف پانسو درم لازم ہونگے تو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہوتا ہیں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچسو درم ہوا تو وہ اس سے بری ہوگیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہوگا (فروع) اگر عورت کو کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایة میں کچھ مہر ساقط نہوگا اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اسکا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ م

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو یوں کہے کہ تو مجھپر مثل میری ماں کی ظہر کے ہے اور ظہر پیٹھ کو کہتے ہیں

چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے
پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے حتی کہ اگر تشبیہ نہ ہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ فحش ہے مگر ظہار نہیں ہوا
حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے
خواہ نیت ہو یا نہ ہو اسیطرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جسکے ساتھ تمام بدن کی
تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شایع ہو جیسا الطلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور
شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو
لہذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جبتک کفارہ نہ دے عورت
سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہونچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ واذا قال الرجل لامرأته
انت علی کظهر امی فقد حرمت علیه لا یحل له وطیها ولا مسها ولا تقبیلها حتی یکفر عن ظهاره۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
سے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اسپر حرام ہوگئی تو اسکے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو مساس کرنا یا اسکا بوسہ لینا
حلال نہیں ہے یہانتک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ لقوله تعالے والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اسی کام کی طرف
جھکتے ہیں جسکو منہ سے کہا تو انپر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کریں باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جسکی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور اللہ
جو تم کرتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جس نے بردہ نہ پایا تو اسپر دو ماہ کے پے درپے روزے واجب ہیں باہمی مساس سے پہلے پھر جسکو
یہ طاقت نہ ہو تو اسپر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے ف۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المومنین عائشہ
رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھویا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اسنے مجھسے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام یہ آیتیں لیکر نازل ہوئے۔ قد سمع اللہ قول التی
تجادلک فی زوجها وتشتکی الی اللہ الایۃ۔ ع۔ والظهار کان طلاقا فی الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى
تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار
رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے ف۔ یعنی ظہار کو قائم کیا
لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب
المجازاة عليها بالحرمة۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم ہے اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک فحش و جھوٹ ہے تو مناسب
ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے سزا دیجاوے ف۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کے پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
جورو ہے حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسنے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کرو گئی یہانتک کہ
وہ کفارہ دے۔ وارتفاعها بالكفارة۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعيه
كيلا يقع فيه كما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
حرام ہوا جو وطی کی جانب پہونچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعہ سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاوے جیسے احرام میں ہے یہ برخلاف
حائضہ کے اور روزہ دار کے ف۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوائے فرج کے

دخول سے کہ یہ حرام ہی اور احرام مین فرج کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے وطی مین پڑجانے کا خوف ہوتا ہی یہ بھی حرام
ہین تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی مین مبتلا نہو جاوے اسی طرح یہان بھی عورت پاک صاف موجود ہی اگر بوسہ وغیرہ سے
تو شاید کہ وطی مین مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہی ایسی چیزین جو وطی کیطرف پہونچاتی ہین وہ بھی حرام ہین - تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار
مین کفارہ سے پہلے وطی کیطرح وہ چیزین بھی حرام ہین جو وطی تک نوبت پہونچاتی ہین - اور بحالیکہ بوسہ و مساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ
کو بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہی - لانہ یکثر وجودہما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظہار والاحرام - کیونکہ
حیض اور روزہ کا وجود بار بار ہوتا ہی پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ جو وطی تک پہونچانے والی چیزین ہین حرام کی گئین ہوتن تو تکلیف شدید
تک نوبت پہونچ جاتے اور ظہار و احرام کا یہ حال نہین ہی ف یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہی - فان وطیہا قبل
ان یکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفارۃ الاولی ولا یعاود حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل
الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر - پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کر لے تو اللہ تعالے سے استغفار کرے
اور سوائے پہلے کفارہ کے اسپر کوئی دوسری چیز واجب نہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی نکرے جبتک کفارہ ندے کیونکہ جس شخص نے
ظہار مین قبل کفارہ کے وطی کر لی تھی اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار کر اور پھر ایسا نکرنا
یہانتک کہ کفارہ دیدے ف - رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث مین استغفار کا حکم مذکور نہین ہی
اور اسی پر جمہور فقہا کا عمل ہی - ولو کان شیء آخر واجبا لبینہ علیہ السلام - اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ضرور اسکو بیان فرماتے - قال وہذا اللفظ لا یکون الا ظہارا لانہ صریح فیہ - مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا
کہنا یعنی تو مجھپر میری مان کی پیٹھ کے مانند ہی یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنے مین صریح ہی - ولو نوی بہ الطلاق لا یصح
اور اگر اسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہین صحیح ہی - لانہ منسوخ فلا یتمکن من الاتیان بہ - کیونکہ اسکا طلاق ہونا منسوخ
ہی تو اسکو ایسا کرنے کا اختیار نہوگا ف یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی مین موضوع کیا ہی تو اسکو طلاق کے معنی مین لینا
شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہین ہی اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دیکر
دیدی کے موافق یہ ظہار نہوگا - واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذہا او کفرجہا فہو مظاہر - اور اگر زوجہ سے کہا
تو مجھپر مثل میری مان کے شکم یا ران یا فرج کے ہی تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائیگا - لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ
وہذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ - کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہی کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جسکا بسبب
دائمی حرام ہی اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو مین ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہین ہی - وکذا ان شبہہا بمن لا یحل لہ النظر الیہا
علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاعۃ - اور اسیطرح ظہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم مین سے
ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اسکو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہی جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی مان ف - یا دودھ
شریکی بہن غرضکہ جو عورتین رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہین - لانہن فی التحریم المؤبد کالام - کیونکہ
یہ عورتین مان کیطرح دائمی حرام ہین - وکذلک اذا قال راسک علی کظہر امی او فرجک او وجہک او رقبتک او
نصفک او ثلثک - اور اسیطرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھپر مثل میری مان کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف
بدن یا تیرا تہائی بدن مثل میری مان کی پیٹھ کے ہی تو یہ ظہار ہی - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن وثبت الحکم فی الشائع ثم
یتعدی کما بیناہ فی الطلاق - کیونکہ یہ اعضا ایسے ہین کہ انسے تمام بدن بولا جاتا ہی اور نصف وغیرہ جزو شائع مین پہلے حکم اس
جزو مین ثابت ہوکر تمام بدن مین ثابت ہو جاتا ہی جیسا کہ ہم طلاق مین بیان کر چکے - ولو قال انت علی مثل امی او کامی
یرجع الی نیتہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر میری مان کے مثل یا میری مان کے مانند ہی تو اسکی نیت کیطرف رجوع کیا جائیگا لینکشف

تا کہ اسکا حکم ظاہر ہو ف یعنی جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکرامۃ فھو کما قال
پس اگر اسنے کہا کہ میں نے کرامت مراد لی تھی تو اسکے کہنے کے موافق ہوگا ف یعنی اسنے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو معظم
سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی مکرم ہے تو یہ ظہار نہ ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام کیونکہ باتوں
میں کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال اردت الظہار فھو ظہار۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ظہار کی
نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے۔ لانہ تشبیہ بجمیعھا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ کیونکہ یہ ماں کے پورے
بدن سے تشبیہ ہے اور اسمیں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی ف پس اگر اسنے کہا کہ حرام طور
پر اظہار کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔ وان قال اردت الطلاق فھو طلاق بائن۔ اور اگر اسنے کہا
کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے۔ لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اسنے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی ف تو اسکے
طلاق بائنہ پڑ جاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا۔ وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
اور اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے ف یعنی اسپر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔
لاحتمال الحمل علی الکرامۃ کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو ف لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔
وقال محمد یکون ظہارا لان التشبیہ بعضو منھا لما کان ظہارا فالتشبیہ بجمیعھا اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ
ظہار ہوگا ف اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسیکو ترجیح دی۔ ع۔ وان عنی بہ التحریم لا غیر
فعند ابی یوسف ہو ایلاء لیکون الثابت بہ ادنی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تختص بہ۔ اور اگر
تجھے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی
حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو کیونکہ اسقدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ف لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اسکے ظہار ہونے میں اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ ف ع۔ ولو قال انت علی حرام ونوی
ظہارا او طلاقا فھو علی ما نوی۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
کے موافق ہوگا۔ لانہ یحتمل الوجہین الظہار لمکان التشبیہ والطلاق لمکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم تکن
لہ نیۃ فعلی قول ابی یوسف رح ایلاء وعلی قول محمد رح ظہار والوجہان بیناھما۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ
اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلاء ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں وجہیں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت
علی حرام کظہر امی ونوی بہ طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظہارا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک
علی ما بینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لا یکون ظہارا وعند ابی یوسف رح یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعہ
ولابی حنیفۃ انہ صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیرد التحریم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں
کی پیٹھ اور اس سے اسنے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اسکی
نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
کے نزدیک اگر اسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائینگے اور یہ اپنے موقع پر بیان کیا گیا

ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام ظہار کے معنے میں صریح ہی تو دوسری چیز نہیں ہوسکتی پھر وہ محکم ہی تو یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر پھیر دیا جائیگا ف شمس الائمہ سرخسی نے امام ابویوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہیں ہوسکتا تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہی - قال ولا یکون الظہار الا من الزوجۃ حتی لو ظاہر من امتہ لم یکن مظاہرا لقولہ تعالی من نسائہم ولان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحۃ ولان الظہار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکۃ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتی کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا تو ظہار کرنے والا نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا - یظاہرون من نسائہم - یعنی نساء کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ مملوکہ کی حلت اُسکے مملوک ہونے کے تابع ہی تو اُسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کرسکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہی یعنے عرب کی لغت میں ظہار یعنی طلاق تھا وہ نقل ہوکر ظہار کے شرعی معنے میں آیا اور حال یہ ہی کہ مملوکہ عورت کے بارہ میں طلاق نہ وارد ہی ف توجب اصل نہ وارد ہی تو منقول یعنے ظہار بھی نہیں ہوسکتا - فان تزوج امرأۃ بغیر امرہا ثم ظاہر منہا ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک - اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اسطرح کہ کسی فضولی نے بدون عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کردیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہی کیونکہ جسوقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اُسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اُسکی منکوحہ نہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا ظہار کرنا کوئی بدقول نہیں ہوا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہی تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی صحیح ہوجاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جسنے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی مشتری نے خرید کر آزاد کردیا تو یہ آزاد کرنا ابھی متوقف ہی حتی کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہوجائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہی ف کیونکہ جسنے غلام آزاد کیا تو یہ جبب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اُسکی پوری ملک ہوجائے اسواسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہی تو متوقف رہتا ہی حتی کہ بعد اجازت کے نافذ ہوجاتا ہی اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہوجاتا ہی - ومن قال لنسائہ انتن علی کظہر امی کان مظاہرا منہن جمیعا لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف الطلاق - اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہوجائیگا ہی اسوجہ سے کہ اُسنے ظہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہوگیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا ف اور اگر تم سب طالقہ ہو تو سب پر طلاق پڑجاتی ہی اسیطرح اگر سبکو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہوجائیگا - وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ اور اُسپر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا - لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ - اسواسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہوگئی - والکفارۃ لانہاء الحرمۃ فیتعدد بتعددہا - اور کفارہ اسواسطے ہوتا ہی کہ حرمت کو ختم کردے تو جتنی حرمتیں ہونگی اسیقدر کفارے ہونگے - بخلاف الایلاء منہن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمۃ الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم - برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا اللہ تعالے کے نام کی تعظیم وحرمت نگاہ رکھنے کے لیئے ہی اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالے کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا ف بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہا کہ تو مجھپر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا سود یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہی پس طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اُسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ - اگر تجھسے نکاح کروں

تو مجھپر مثل میری مان کی پیٹھ کے ہی تو ظہار صحیح ہی حتی کہ اگر نکاح مین لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہی تو سو کفارے لازم ہونگے - اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس مین یا کئی مجلسون مین تو ہر ظہار مین کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُسنے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہین - ت د - واضح ہو کہ ایلاء و ظہار مین کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہی کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار مین جو محض قول زبان سے نکالا وہ محض کبیرہ گناہ ہی جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اسوقت لازم ہی کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے - اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو مجھپر میری مان کی پیٹھ کے مثل ہی یا بولی کہ مین تجھپر تیری مان کی پیٹھ کے مثل ہون تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہین ہی اور یہی صحیح ہی اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہی اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری مان ہی تو ظہار نہوگا - اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے مین تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہی اور قاضی اُسکے شوہر کو مجبور کریگا اور عورت کو اختیار ہی کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع ہو اگر شوہر نے کہا مین نے کفارہ ادا کر دیا تو اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی بشرطیکہ جھوٹ بولنے مین معروف نہو اور اگر اُسنے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ مین مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ مین نہین مارا جاتا ہی - مع -

فصل فی الکفارۃ - یہ فصل کفارہ کے بیان مین ہی مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہی اور جمہور مشائخ کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا - د - اور عینی مین مذکور ہی کہ قول محض صرف توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہین ہی اسواسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی ہوا کفارہ کا سبب ہی کہ اسنے محض قول زبان سے نکالا تو ظہار و رجوع دونون اس کفارہ کا سبب ہین - رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب مین بیان فرمایا کہ - **وکفارۃ الظہار عتق رقبۃ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا** - اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پاوے تو پے در پے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے - **للنص الوارد فیہ فانہ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب** - بدلیل نص قرآن کے جو کفارہ ظہار کے باب مین وارد ہی کیونکہ یہ نص مذکور سے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہی - ف - یعنی روزے اسوقت جائز ہین کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہو تب اسکو ساٹھ مسکینون کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہی - **قال وکل ذلک قبل المسیس** - اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہی - **وہذا فی الاعتاق والصوم ظاہر للتنصیص علیہ** - اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے مین ظاہر ہی کیونکہ اسپر صریح نص ہی - ف - یعنی قولہ من قبل ان یتماسا - یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے - یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونون صورتون مین منصوص فرمایا چنانچہ آیت اوپر گذری - **وکذا فی الاطعام لان الکفارۃ فیہ منہیۃ للحرمۃ فلا بد من تقدیمہا علی الوطی لیکون الوطی حلالا** - اور یہی حکم طعام دینے مین ہی کہ قبل مساس کے طعام دے اسواسطے کہ ظہار مین کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہی تو اسکا وطی سے مقدم ہونا ضرور ہی تاکہ وطی حلال واقع ہو - ف - یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہی یہان تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہی جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہی یہانتک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہوگیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہین پس بردہ و روزہ و طعام انمین سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو - **قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرۃ والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیرۃ والکبیرۃ** - اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے مین ایک بردہ کافی ہی خواہ کافر مملوک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو - ف - کیونکہ اللہ تعالی نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہی - **لان اسم الرقبۃ یطلق علی ہولاء**

اذ ہی عبارۃ عن الذات المرقوقۃ المملوکۃ من کل وجہ - کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی ذات ہے جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہو۔ ف۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ والشافعی یخالفنا فی الکافر ویقول الکفارۃ حق اللہ تعالیٰ فلا یجوز صرفہ الی عدو اللہ تعالیٰ کالزکوٰۃ - اور امام شافعیؒ رقبہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الٰہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرف کرنا نہیں جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے ف۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں قید مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا اور یہاں مطلق رہا - ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق - اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا ف۔ ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی سو قصدہ من الاعتاق التمکن من الطاعۃ - اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق عزوجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے ف۔ پھر اگر بعد آزاد ہو جانے کے اسنے ایسا نکیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا ثم مقارنتہ المعصیۃ تحال بہ الی سوء اختیارہ - پھر معصیت سے ملا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بد راہ اختیار کرنے پر محمول ہے ف۔ یعنی مملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الٰہی اختیار نکی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العمیاء ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین - اور ایسا رقبہ آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں - لان الفائت جنس المنفعۃ وہی البصر او البطش او المشی وہو المانع - کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادائے کفارہ سے مانع ہے ف۔ یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے - واما اذا اختلت المنفعۃ فہو غیر مانع - اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے - حتی یجوز العوراء ومقطوعۃ احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف - اور رہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جسکا ایک ہاتھ اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے - لانہ ما فات جنس المنفعۃ بل اختلت - کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل نہیں ہوئی بلکہ خلل پیدا ہو گئی ہے - بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعۃ المشی فہو علیہ متعذر - برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے - ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز وہو روایۃ النوادر لان الفائت جنس المنفعۃ الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعۃ باق فانہ اذا صیح علیہ یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وہو اخرس لا یجزیہ - اور بہرہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہمنے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلا مادرزاد بہرا ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے - ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین - اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے - لان قوۃ البطش بہما فبفواتہما یفوت جنس المنفعۃ - کیونکہ گرفت کی قوت انھیں دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی - ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل - ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہو - لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع - کیونکہ اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یجن ویفیق یجزیہ لان الاختلال غیر مانع - اور جو بردہ کبھی مجنون ہوجاتا اور کبھی اُسکو افاقہ ہوتا ہو تو حالت افاقہ
مین اُسکو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ اُسمین جو خلل ہو وہ مانع نہین ہو - ولا یجزیہ عتق المدبر وام الولد لاستحقاقہما الحریۃ بجہۃ
فکان الرق فیہما ناقصا - اور اگر بردہ مملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہو یعنی مدبر کیا یا مالک کی اُس سے
اولاد ہوئی ہو تو کفارہ مین اسکا آزاد کرنا کافی نہین ہو کیونکہ ایک راہ سے ان دونون کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہو تو انکا مملوک
ہونا ناقص ٹھہرا ف حالانکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہو کیونکہ نص قرآنی مین مطلق رقبہ سے مراد کامل مملوک ہوگا - وکذا
المکاتب الذی ادی بعض المال لان اعتاقہ یکون ببدل - یون ہی اگر مملوک کو نوشتہ لکھدیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے
تب تو آزاد ہو تو کفارہ ظہار مین اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہین جبکہ اُسنے کچھ مال ادا کردیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہوجائیگا
وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولہذا تقبل الکتابۃ الانفساخ بخلاف امومیۃ الولد والتدبیر لانہما
لا یحتملان الانفساخ - اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ مملوک ہونا اُسمین ہر وجہ سے باقی ہو
اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہو کہ فسخ کردیا جائے برخلاف اُس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو
مدبر کیا ہو کہ ان دونون کی ملکیت ناقص ہو کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہین کہ فسخ کیا جاوے ف لیکن یہ روایت نوادر کی
اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہو اور یہی قول امام مالک و شافعی واحمد و زفر کا ہو - فان اعتق مکاتبا لم یؤد شیئا جاز
اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسنے کچھ مال ادا نہین کیا ہو تو جائز ہو - خلافا للشافعی لہ انہ استحق الحریۃ بجہۃ الکتابۃ فاشبہ
المدبر - اسمین امام شافعی نے اختلاف کیا اُنکی دلیل یہ ہو کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دیدینے کے آزادی کا مستحق ہوا ہو تو مدبر
کے مشابہ ہوگیا ف اور مدبر کو بعینہا اور کفارہ مین آزاد کرنا اُسکے نزدیک جائز ہو تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جسنے
ابھی کچھ مال ادا نہین کیا ہو اور اسمین حنفیہ پر الزام ہو کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہراکر کفارہ مین جائز نہین کہتے ہو
حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہو تو یہ بھی جائز نہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے پورا نہین ہو کہ
کتابت فسخ ہوسکتی ہو اور مدبر کرنا فسخ نہین ہوتا ہو تو دونون مین فرق ہوگیا - ولنا ان الرق قائم من کل وجہ علی ما بینا
اور ہماری دلیل یہ ہو کہ مکاتب مین ہر طرح سے ملکیت قائم ہو چنانچہ ہم اسکو بیان کرچکے - ولقولہ علیہ السلام المکاتب عبد ما
بقی علیہ درہم - اور یہ دلیل ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھدیا جائے وہ غلام رہتا ہو جبتک
اُسپر ایک درم باقی رہے ف رواہ ابوداؤد وغیرہ - والکتابۃ لا تنافیہ فانہ فک الحجر بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ
بعوض فیلزم من جانبہ ولو کان مانعا ینفسخ لمقتضیہ الاعتاق اذ ہو یحتملہ الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی
المحل بجہۃ الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لا یظہر فی حق الولد والکسب - اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہو جو آزاد کرنے کے
منافی نہین ہو کیونکہ نوشتہ دینا تو اُسکی ممانعت دور کرنا ہو یعنی ہر طرح کمائی کرسکتا ہو جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق
ہو کہ نوشتہ دینا بعوض ہو تو غلام کی طرف سے لازم ہو اور اگر وہ کفارہ مین آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقتضی ہو کہ نوشتہ
ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہوسکتا ہو اور آزاد کرنا فسخ نہین ہوتا لیکن اتنی بات ہو کہ جس مکاتب کو کفارہ مین آزاد کیا اُسکو اُسکی
کمائی اور اولاد مسلم رہیگی اسواسطے کہ اُسکی ذات مین آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہو یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بضرورت ثابت
ہوا ہو تو اولاد و کمائی کے حق مین اسکا کچھ اثر ظاہر نہوگا ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھدیا اور اُسنے ہنوز کچھ
ادا نہین کیا پھر اُسکو کفارہ ظہار مین آزاد کردیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اُسنے اسوقت تک کمایا وہ اُسی کا
ہوگا اور جو کچھ اُسکی اولاد اس درمیان مین پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہو - وان اشتری
اباہ او ابنہ ینوی بالشراء الکفارۃ جاز عنہما - اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہو اُسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خریدا کیا اُس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارۂ ظہار سے جائز ہی ف — یعنی صورت یہ ہی ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہی مگر اسکا باپ
کسی شخص کا غلام ہی جس سے اُسنے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جاوے یا اُسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی کہ اس سے
بدرجہ کا بیٹا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہوا پس اُس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار مین واقع ہو
تو دونون صورتون مین کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہی کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک مین آوے
تو وہ ملک مین نہین رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہی لہذا اگر سواے باپ و بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدا اس نیت
سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رح لا یجوز وعلی ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ تاتیک
فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالی — اور امام شافعی نے کہا کہ کفارۂ ظہار ادا نہین ہوگا اور اگر اسطرح کفارہ قسم مین کیا تو بھی
یہی اختلاف ہی اور عنقریب کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالی آویگا ف — اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا
اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہی اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے مین اسکے فعل
کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت مین قبول کرے اور اگر اُسنے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بطریق میراث
کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارۂ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہین جائز ہی۔ فان اعتق نصف
عبد مشترک وہو موسر وضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما — اور اگر اُسنے اپنے غیر کے درمیان مین
مشترک غلام مین سے نصف کفارہ مین آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہی پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دیدی
تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہی — لانہ یملک نصیب صاحبہ بالضمان فصار
معتقا کل العبد عن الکفارۃ وہو ملکہ بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانہ وجب علیہ السعایۃ فی نصیب الشریک
فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفۃ رح ان نصیب صاحبہ ینتقص علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالضمان ومثلہ یمنع
الکفارۃ ف — اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے
ف خلاف — اور ایسی حالت مین کہ وہ غلام اسکی ملک مین تھا برخلاف اسکے اگر یہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو جائز نہین اسلیے
کہ اسپر شریک کے حصہ کے لیے کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہی تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ شریک کا حصہ
اسکی ملک مین ناقص رہ گیا پھر گھوم کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک مین آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے
مانع ہی ف — اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدا سے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہی مگر وہ ضامن کے حق مین
ہی اور کفارہ کے حق مین نہین ہی پس جسوقت کفارہ مین آزاد کیا اُسوقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا — وان اعتق
نصف عبدہ عن کفارتہ ثم اعتق باقیہ عنہا جاز — اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ مین آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو
جائز ہی ف — اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہی — لانہ اعتقہ بکلامین والنقصان متمکن علی ملکہ
بسبب الاعتاق بجہۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع کمن اضجع شاۃ للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم
لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وہذا علی اصل ابی حنیفۃ رح واما عندہما الاعتاق لا یتجزی فاعتاق
النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین — کیونکہ اسنے غلام کو دو دفعہ کلام کرکے آزاد کیا اور جو نقصان اسکی ملکیت
مین پیدا ہوا وہ کفارہ مین آزاد کرنے کی وجہ سے ہی اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہین روکتا ہی اور یہی قول شافعی واحمد کا ہی
اور اسکی نظیر یہ ہی کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو پچھاڑا پس بکری کی آنکھ مین چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے
مانع نہین بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ مین گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک مین پیدا ہوا ہی اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ
کی اصل پر ہی کہ آزاد کرنا ٹکڑے ہوتا ہی اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہین ہوتا پس حکم یہ ہی کہ آدھا آزاد کرنا بھی

پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کلام سے آزاد کرنا نہ ہوگا فقط۔ اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق
نصف عبدہ عن کفارتہ ثم جامع التی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ
سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جسکے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ ف۔
اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق یتجزی عندہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص
واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس۔ امام ابوحنیفہ
کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ
آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد
کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذا لم یجد المظاہر ما یعتق فکفارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر
رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز نہ پائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا
اسکی قیمت نہ پائی تو اسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے در پے ہیں جنمیں ماہ رمضان نہو اور یوم عید و یوم بقرعید اور اسکے بعد تین
دن ایام تشریق بھی نہوں۔ اما التتابع فلانہ منصوص علیہ وشہر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من ابطال ما اوجبہ
اللہ والصوم فی ہذہ الایام منہی عنہ فلا ینوب عن الواجب الکامل۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں
صریح موجود ہے اور ان درمیان میں رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو
روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اُسکا مٹانا لازم آویگا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ
ظہار کا نائب نہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استانف
الصوم عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمداً رات میں
یا بھول کر دن میں تو امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے فقط۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور
رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جسکے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس
ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے در پے
ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اس طرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رح
لا یستانف لانہ لا یمنع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطا ففیما ذہبنا الیہ
تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ
ضرورۃ بالنص وہذا الشرط ینعدم بہ فیستانف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نئے سر سے روزہ لازم نہیں ہے (اور یہی قول
شافعی ہے) اسکی دلیل یہ ہے کہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ
نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے در پے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہمنے اختیار کی اسمیں وطی پر
تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تمنے بیان کی یعنی نئے سر سے روزہ رکھنا تو اسمیں کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں
اور امام ابوحنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ بضرورۃ
نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط نادر ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منہما یوما بعذر او بغیر عذر
استانف لفوات التتابع وہو قادر علیہ عادۃ۔ اور اگر اُسنے ان دونوں ماہ میں سے ایک دن افطار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ
عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سر سے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا نادر ہو گیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پے در پے
رکھنے پر قادر ہے۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارۃ الا الصوم لانہ لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اُسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پے در پے روزے رکھے
کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہیں رکھتا ہے - وان اعتق المولیٰ او اطعم عنہ لم یجزہ - اور
اگر غلام کی طرف سے اُسکے مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اُسکو کافی نہیں ہے - لانہ لیس من اہل الملک فلا یصیر
مالکا بتملیکہ - کیونکہ اسکو مالک ہونے کی لیاقت نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہوگا ف - اور یہی قول شافعی و احمد و
حسن بصری کا ہے - واذا لم یستطع المظاہر الصیام اطعم ستین مسکینا - اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت
نہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے - لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جسکو روزوں کی
طاقت نہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اُسکا کفارہ ہے - ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر او قیمۃ
ذلک - اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہوں (یا اُسکا آٹا یا ستو) یا ایک صاع چھوارہ یا جو دیدے یا اسکی قیمت دیدے - لقولہ
علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان
المعتبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقۃ الفطر و قولہ قیمۃ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوٰۃ -
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سہل ابن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے
واسطے گیہوں کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا
اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اسکو کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کر چکے ف - واضح ہو کہ اوس ابن الصامت
نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ اُنکی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے اُنکے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اسمیں اول آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاویگا آپ نے فرمایا کہ پے در پے دو ماہ روزے
رکھے اُسنے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاوے اسنے کہا کہ اُسکے پاس کچھ
نہیں ہے جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ میں اُسکو ایک عرق چھوارے کا دونگا اُسنے عرض کیا کہ میں اُسکو ایک عرق چھوارے کی مدد کرون
آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اُسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کرے - ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق میں تیس صاع سماتے
ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہے اور تیسرے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہیں ہے
بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہے اور یہی مبسوط میں مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک چھابہ خرما دیا جسمیں
پندرہ صاع سماتے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ - لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے م ع - فان
اعطی منا من بر و منوین من تمر او شعیر جاز - اور اگر اُسنے چوتھائی صاع گیہوں دیئے اور اُسکے ساتھ نصف صاع چھوارے
یا جو دیدیئے تو جائز ہے - لحصول المقصود اذ الجنس متحد - بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جنس متحد ہے - وان امر غیرہ ان
یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاہ - اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے
کھانا دیدے اور اُسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہوگیا - لانہ استقراض معنی والفقیر قابض لہ اولا ثم لنفسہ فتحقق تملکہ
ثم تملیکہ - کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اسمیں قبضہ چاہیئے تو فقیر نے پہلے اُسکے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیابت کے
پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا متحقق ہوگیا - فان غداہم وعشاہم جاز قلیلا کان
ما اکلوا او کثیرا - اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہوگیا خواہ
اُنھوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو ف - یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گیہوں سے کم کھایا تو بھی ادا ہوگیا - وقال
الشافعی رح لا یجزیہ الا التملیک اعتبارا بالزکوٰۃ و صدقۃ الفطر و ہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا ینوب منابہ الاباحۃ
ولنا ان المنصوص علیہ ہو الاطعام وہو حقیقۃ فی التمکین من الطعم وفی الاباحۃ ذلک کما فی التملیک اما الواجب

فی الزکوٰۃ الایتاء وفی صدقۃ الفطر الاداء وہما للتملیک حقیقۃ - اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا
نہیں جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہدے کہ یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھاویں یا لیجاویں جیسے
زکوٰۃ و صدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھلا کر
مباح کر دینا اسکا قائم مقام نہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ انکو کھا لینے پر
قادر کیا جاوے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوٰۃ تو اسمیں فرض
یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنے مالک کر دینے کے ہیں - و
لو کان فیمن عشاہم صبی فطیم لا یجزیہ - اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ
ادا نہوگا - لانہ لا یستوفی کاملا - کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے ف - یعنی اسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام
اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا - ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستیفاء الی الشبع
وفی خبز الحنطۃ لا یشترط الادام - اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ پیٹ بھر روٹی
کھانا ممکن ہو اور گیہوں کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے - وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما
اجزاہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ - اور اگر اسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا
اور اگر اسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا ف - یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت
پیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا اور اگر اسنے ایک ہی دن میں اسکو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دیدیا تو سوائے اس
ایک دن کے نہیں جائز ہے - لان المقصود سد خلۃ المحتاج والحاجۃ تتجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ وہذا
فی الاباحۃ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قیل لا یجزیہ وقد قیل یجزیہ لان الحاجۃ
الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدۃ لان التفریق واجب بالنص - اسواسطے کہ مقصود یہ ہے
کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہو گیا اور
یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور رہا ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں
جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اسکے
اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا بنص قرآنی واجب ہے - وان قرب التی
ظاہر منہا فی خلال الاطعام لم یستانف - اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے
تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا - لانہ تعالے ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ
لانہ ربما یقدر علی الاعتاق او الصوم فیقعان بعد المسیس والمنع لمعنی فی غیرہ لا یعدم المشروعیۃ فی نفسہ
کیونکہ اللہ عز و جل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے
منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان بردہ آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی
سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو وہ دونوں بعد وطی کے واقع ہو جائیں گے اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو وہ
بات بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے ف - جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے
قابل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ممنوع ہے کہ اس روز لوگ نذر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے
خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید فروخت
کرنے کا اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے م ع - واذا اطعم عن ظہارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعا من بر

لعنت ملائی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملایا اور یہ عورت کے حق میں حد زنا کے
قائم مقام ہے۔ اذا ثبت ہذا نقول لا بد ان یکون من اہل الشہادۃ لان الرکن فیہ الشہادۃ ولا بد ان
تکون ہی ممن یحد قاذفہا لانہ قائم فی حقہ مقام حد القذف فلا بد من احصانہا ویجب بنفی الولد لانہ
لما نفی ولدہا صار قاذفا لہا ظاہرا ولا یعتبر احتمال ان یکون الولد من غیرہ بالوطی من شبہۃ کما اذا نفی
اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف وہذا لان الاصل فی النسب الفراش الصحیح والفاسد ملحق بہ فنفیہ عن
الفراش الصحیح قذف حتی یظہر الملحق بہ ویشترط طلبہا لانہ حقہا فلا بد من طلبہا کسائر الحقوق۔ جب یہ بات
ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضرور ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضرور
ہے کہ زوجہ ایسی عورت ہو جسکے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے ہے پس
زوجہ کا محصنہ ہونا ضرور ہے اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہے کیونکہ جب اسنے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے
کھلے اسکو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے
دھوکے میں وطی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اسکے مشہور باپ سے
مٹایا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح زنا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو
اور بستر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہے پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مٹایا تو یہ تہمت لگانا قرار پاویگا جبتک یہ
ظاہر نہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہے یعنے خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہوا کیونکہ لعان کرانا اسی کا
حق ہے تو دوسرے حقوق کیطرح اسمیں بھی اسکا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منہ حبسہ الحاکم حتی یلاعن او یکذب
نفسہ۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔
لانہ حق مستحق علیہ وہو قادر علی ایفائہ فیحبس بہ حتی یاتی بما ہو علیہ او یکذب نفسہ لیرتفع السبب۔ کیونکہ
شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اسکو یہ قدرت حاصل ہے کہ اسکو پورا کرے تو اسکے عوض قید کیا جائیگا یہانتک کہ یا تو وہ اسکو
پورا کرے یا اپنے آپ کو جھٹلا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے۔ ولو لاعن وجب علیہا
اللعان لما تلونا من النص الا انہ یبتدأ بالزوج لانہ ہو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان
کرنا واجب ہوگا بدلیل نص قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کیجائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنعت
حبسہا الحاکم حتی تلاعن او تصدقہ لانہ حق مستحق علیہا وہی قادرۃ علی ایفائہ فتحبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے
انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور
وہ اسکو پورا کر سکتی ہے تو اسکے عوض قید کیجائیگی۔ واذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا فی قذف فقذف
امرأتہ فعلیہ الحد لانہ تعذر اللعان لمعنی من جہتہ فیصار الی الموجب الاصلی وہو الثابت بقولہ تعالی والذین
یرمون المحصنات الآیۃ واللعان خلف عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد مارا
ہو پس اسنے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہو گا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات
پائی گئی کہ لعان ہونا ممتنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب
ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اسپر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الٰہی ثابت ہے کہ فرمایا والذین یرمون المحصنات
الی آخرہ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ نہوں تو انکو اسی کوڑے مارو اور انکی گواہی ہمیشہ کے
لیے کبھی قبول نکرو الی آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان کان من اہل الشہادۃ وہی امۃ او کافرۃ

او محدودة فی قذف او کانت لایحد قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ ولا لعان لانعدام اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا وامتناع اللعان لمعنی من جہتہا فیسقط الحد کما اذا صدقتہ۔
اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی باین طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اُسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اُسکے قول کی تصدیق کرلے۔
والاصل فی ذلک قولہ علیہ السلام اربعۃ لا لعان بینہم وبین ازواجہم الیہودیۃ والنصرانیۃ تحت مسلم والمملوکۃ تحت الحر والحرۃ تحت المملوک۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہیں جنہیں اور انکی زوجات میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہو ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ضعف ہے لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م ف ع۔ ولو کانا محدودین فی قذف علیہ الحد۔ اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔
وصفۃ اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشہد اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتہا بہ من الزنا ویقول فی الخامسۃ لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رماہا بہ من الزنا یشیر الیہا فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انہ لمن الکاذبین فیما رمانی بہ من الزنا وتقول فی الخامسۃ غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین فیما رمانی بہ من الزنا۔ اور لعان کا بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہی دے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اسمیں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور پانچویں بار کہے کہ اسپر جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اُسپر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناکاری کا عیب لگایا اسمیں یہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے اور پانچویں بار کہے کہ اسپر جو عیب زناکاری کا مجھکو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں سے ہو تو اسپر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے ف۔ یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔
والاصل فیہ ما تلوناہ من النص۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم الآیۃ پھر جو کیفیت بیان فرمائی اسمیں شوہر نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اُسکی طرف اشارہ کر دیا۔ وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یاتی بلفظۃ المواجہۃ یقول فیما رمیتک بہ من الزنا لانہ اقطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی الکتاب ان لفظۃ المغایبۃ اذا انضمت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال۔ اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھکو لگایا کیونکہ اسمیں احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اُسکی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا ف۔ اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال واذا التعنا لا تقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینہما وقال زفر رح تقع بتلاعنہما لانہ تثبت الحرمۃ المؤبدۃ بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمۃ یفوت الامساک بالمعروف فیلزمہ التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ دفعا للظلم دل علیہ قول ذلک الملاعن عند النبی علیہ السلام کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتہا فہی طالق ثلث قالہ بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہو جائیگی جبتک کہ قاضی دونوں میں تفریق نکرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف رکھنے کو رفع کرتا ہے تو شوہر پر لازم آیا کہ اُسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اُسکا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اُس صحابی کا قول ہے جسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹ باندھا پس یہ تین طلاق سے طالقہ ہے - اُسنے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے ف - یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے عویمر عجلانی کے قصہ ملاعنت میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعنت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہوں اور انمیں تفریق کر دیجائے اور یہی حضرت علی و ابن مسعود و عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے م ف - وتکون الفرقۃ تطلیقۃ بائنۃ عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائنہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - لان فعل القاضی انتسب الیہ کما فی العنین وہو خاطب اذا اکذب نفسہ عندہما وقال ابو یوسف رح ہو تحریم مؤبد لقولہ علیہ السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولہما ان الاکذاب رجوع والشہادۃ بعد الرجوع لا حکم لہا ولا یجتمعان ما داما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولا حکمہ بعد الاکذاب فیجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب ہوگا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوئی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہونگے - یہ دائمی حرمت پر نص ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اُسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہیں کہ جبتک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہونگے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں ہا اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہو سکتے ہیں - ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبہ والحقہ بامہ - اور اگر زنا کا عیب لگانا اس طرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دیگا اور بچہ کو اُسکی ماں کے ساتھ لاحق کریگا - وصورۃ اللعان ان یأمر الحاکم الرجل فیقول اشہد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتک بہ من نفی الولد وکذا فی جانب المرأۃ - اور ایسے لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ میں اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اس بات میں کہ میں نے تجھے بچہ کے نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی ف - یعنی عورت یوں کہیگی کہ میں اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے - ولو قذفہا بالزنا ونفی الولد ذکر فی اللعان امرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منہ ویلحقہ بامہ - اور اگر شوہر نے زوجہ کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کیجاوینگی پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اُسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام نفی ولد امرأۃ ہلال ابن امیۃ عن ہلال

والحقہ بہا - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے
اسکی ماں سے لاحق کیا تھا۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یون روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین میں سے ایک شخص
ہین جنکی توبہ اللہ تعالےٰ نے قرآن مین لقولہ تعالیٰ وعلی الثلثۃ الذین خلفوا الآیۃ نازل فرمائی ہے ایک رات کو اپنے کھیت سے اپنے
گھر آکر یہان اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھون سے دیکھا اور کانون سے سنا پس صبح تک کچھ نہین بولے یعنی
وہ بھاگ گیا اور اُسکا پیچھا نہ کیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین نے اپنی آنکھون دیکھا اور کانون سُنا ہے
پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت مین ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت
دیکھکر گواہ کون شخص لاسکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لا یا تیری پیٹھ پر حد پڑیگی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین
سچا ہون اور عنقریب اللہ عزوجل نازل فرمائیگا جو میری پیٹھ کو حد سے بچاوے پھر اُسکے بعد جبرئیل نازل ہوئے ان آیات کو
ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات الی آخرہ پس جب آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھکو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکالدی - ہلال نے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھکو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی - پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُنکی عورت کو بلوایا
جب وہ آئی تو دونون کو آیات پڑھکر سنائین اور اُنکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان
ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ مین نے اسپر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہین بلکہ جھوٹھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ ان دونون مین لعان کراؤ پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسطے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیان دین
کہ وہ سچ بولنے والون مین سے ہے پھر جب پانچوین بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ
سے تقوی رکھو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچوان کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال
نے عرض کیا کہ اللہ مجھکو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہین فرمائیگا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچایا پس پانچوان کلمہ ادا کیا کہ اگر
وہ جھوٹھون مین سے ہو تو اُسپر اللہ تعالےٰ کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسطے اللہ تعالےٰ کی قسم کے
ساتھ چار گواہیان دین کہ یہ مرد جھوٹھ بولنے والون سے ہے پھر جب پانچوین کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ
اے تو اللہ تعالےٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے
پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ مین ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نکرونگی پس پانچوان کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد
سچ بولنے والون سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے - پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونون مین جدائی کردی
اور حکم دیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو
یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اُسپر حد واجب ہوگی اور حکم دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ و سکنہ نہین ہے اس جہت سے کہ ان
دونون کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی - اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو
تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحماء کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان
نکلے جو آپ نے شریک ابن سحماء کی صورت مین بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم
الٰہی دربارۂ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو مین اس عورت کے حق مین کرتا جو کرتا عکرمہ نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر
حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہین پکارا جاتا تھا - رواہ ابو داؤد واحمد والاصل فی الصحیح - بالجملہ اس حدیث سے ثابت
ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا - ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر
علیہ مقصودہ فیتضمنہ القضاء بالتفریق وعن ابی یوسف رح ان القاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ

من نسب الاب لانہ ینفکہ عنہ لا بد من ذکرہ - اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹادے کہ اس لعان سے
مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود
شامل ہے ف ۔ یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اُسکے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے
نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور صریح بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اُسکی ماں کو لازم کیا
اور اس مرد سے اُسکا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اُسکا ذکر کرنا ضروری ہے۔ فان عاد الزوج و
اکذب نفسہ حدہ القاضی لاقرارہ بوجوب الحد علیہ - پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بتایا تو قاضی اُسکو
حد قذف مارے کیونکہ اُسنے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا - وحل لہ ان یتزوجہا وہذا عندہما لانہ
لما حد لم یبق اہل اللعان فارتفع حکمہ المنوط بہ وہو التحریم - اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت
سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اُسکو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اسکے
ساتھ بندھا ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اُٹھ گیا ف ۔ اور مبسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جانا اُسوقت ہے کہ عیب زنا
لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپکو جھوٹا بتلایا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب
نہو گا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اُسپر حد بھی
واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہوگی
وکذلک ان قذف غیرہا فحد بہ - اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جسکے عوض حد مارا گیا
ف ۔ تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کرلے - لما بینا - بوجہ اسی دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف ۔ یعنی وہ
قابل لعان نہیں رہا - وکذا اذا زنت فحدت لانتفاء اہلیۃ اللعان من جانبہا - اور اسی طرح اگر اس عورت نے
زنا کر لیا جسکے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ف ۔ اور اسکی
صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اسکے ساتھ وطی نہیں کی کہ اُسپر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے
لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اُسکو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اسکی حد
ہے کیونکہ رجم اسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اُسکے ساتھ وطی کیجائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا - واذا قذف امرأتہ وہی
صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانہ لایحد قاذفہا لو کان اجنبیا فکذا لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ - اور اگر کسی مرد
نے اپنی زوجہ کو جو بالغہ نہیں ہے یا مجنونہ ہے زناکاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہو گا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب
لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے
وکذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ - اور اسیطرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں ہے
کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے - وقذف الاخرس لایتعلق بہ اللعان لانہ یتعلق بالصریح کحد القذف
وفیہ خلاف الشافعی رح وہذا لانہ لایعری عن الشبہۃ والحدود تندرئ بہا - اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا
عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہو گا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں
صراحت ضرور ہے اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور
حدود کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیجاتی ہیں - واذا قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان - اور اگر
شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھسے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہو گا - وہذا قول ابی حنیفۃ وزفر لانہ لایتیقن بقیام الحمل
فلم یصر قاذفا - اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رح اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت

ہو لاقل من ستۃ اشہر وہو معنی ما ذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عندہ فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانہ قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشرط۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ حمل کی نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہمکو حمل موجود ہونے کا یقین ہوگیا تو تہمت لگانا متحقق ہوگیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کہا گیا ہیں گویا اسنے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ مجھسے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ف کیونکہ شرط تو خطرہ میں ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہوگیا اسمیں کچھ شبہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہوا۔ فان قال لہا زنیت وہذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حیث ذکر الزنا صریحا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اسنے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا۔ ولم ینف القاضی الحمل۔ اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نکریگا۔ وقال الشافعی ینفیہ لانہ علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہا حاملا۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا تترتب علیہ الا بعد الولادۃ لتمکن الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علی انہ عرف قیام الحبل بطریق الوحی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جاوے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حمل نہو بلکہ مرض سے خون جمع ہوگیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذا نفی الرجل ولد امرأتہ عقیب الولادۃ او فی الحالۃ التی تقبل التہنئۃ وتبتاع آلۃ الولادۃ صح نفیہ ولاعن بہ وان نفاہ بعد ذلک لاعن ویثبت النسب ہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ ولا یصح فی مدۃ طویلۃ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانہ اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للتأمل واحوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ وہو قبولہ التہنئۃ او سکوتہ عند التہنئۃ او ابتیاعہ متاع الولادۃ او مضی ذلک الوقت وہو ممتنع عن النفی ولو کان غائبا ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعتبر المدۃ التی ذکرناہا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کیجاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت نہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کریگا اور اگر اسکے بعد نفی کی تو لعان کریگا مگر نسب ثابت رہیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہمنے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں اسواسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہو اور اسمیں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں تو ہمنے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نکرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اسنے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دیے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں کہ خریدی جاتی ہیں انکو خریدا یا ایسا وقت اس حالت سے گذر گیا کہ اسمیں بچہ سے انکار نہیں کیا۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اسکو ولادت کا حال معلوم نہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہمنے اصل امام و اصل صاحبین پر جو مدت ذکر کی وہ یہاں معتبر ہوگی ف یعنی جس وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت ابھی

جنی ہی پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کرسکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گذر جاوے کہ جسمیں مبارکبادی قبول کرے تو پھر انکار نہیں کرسکتا۔ قال واذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفی الاول واعترف بالثانی یثبت نسبہما لانہما توأمان خلقا من ماء واحد۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب زوجہ دو بچوں کو ایک ہی پیٹ سے جنی یعنی شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچے گویا جڑواں ہیں جو ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائیگی لانہ اکذب نفسہ بدعوۃ الثانی۔ کیونکہ اُسنے دوسرے بچہ کے نسب کا دعوی کرکے اپنے آپکو جھوٹا بتلایا اسواسطے تو اقرار کر لیا کہ میں نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تہمت لگانیکی حد قذف ماری جائیگی۔ وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبہما لما ذکرنا ولاعن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفۃ سابق علی القذف فصار کما اذا قال انہا عفیفۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ہذا۔ اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں جڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کریگا کیونکہ اُسنے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں پھرا حالانکہ زوجہ کی عفیفہ ہونے کا اقرار اُسکو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہی گویا یہ صورت ہوئی کہ اُسنے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عفیفہ ہے پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُسکو ایسی کہتا تو اُسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اُسنے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو یہی لعان واجب ہوگا فت مبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مرا یا مار ڈالا گیا تو دونوں اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر زوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کریگا اور دونوں بچوں کا نسب اُسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دیگئی پس اُسنے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُسکو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اُسکو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہا کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کرسکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھسے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کا ذکر نہیں کیا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسیطرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دوہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اُسکی نفی کی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہانتک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کرسکتا ہے م ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قادر نہو باوجودیکہ آلہ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر نہو مگر ثیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہو اُسکے حق میں عنین ہے حتی کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حاکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ مجبوب وہ شخص جسکا آلہ تناسل کاٹا ہوا یا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونوں خصیہ نکالے گئے یا کوفتہ ہوں م ع۔ واذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عنین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اسکو ایک سال کی مہلت دیگا ف یہ مہلت اسوقت سے ہوگی
جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی چاروں ائمہ فقہا اور جمہور علما کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہو ع۔ اور ظاہر الروایۃ
میں یہ سال قمری ہوگا اور فتوی اسپر کہ سال شمسی معتبر ہو گا جیسے بعضے کہتے ہیں پس جن دنوں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ٣٦٥ دن کا
شمار ہو مگر اس مدت سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنیٰ ہونگے اسی پر فتوی ہو اور عورت کے ایام
حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے ت ۔ فان وصل الیھا فبھا والا فرق بینھما اذا طلبت المرأۃ ذلک ۔ پھر
اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کرلی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونوں میں تفریق کردیگا بشرطیکہ عورت
اسکی درخواست کرے ۔ ھکذا روی عن عمر و علی و ابن مسعود رضہ ۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم
مروی ہو ف ۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب الخ
یعنی سعید ابن مسیب کہتے ہیں کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اسکو ایک سال کی مہلت
دیجاے اور معمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتدا اس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث [illegible]
نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اسقدر زیادہ
ہو کہ پھر جب سال گذر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپکو
اختیار کیا تو آنحضرت نے ان دونوں میں جدائی کردی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف
میں ابو خالد احمر از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال
مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہونچ جاے ورنہ دونوں میں تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہو کیونکہ ابو خالد
اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علما کے ثقات میں سے ہیں اور یہی ابن ابی شیبہ نے عبداللہ ابن مسعود
رضی اللہ عنہ سے روایت کیے م ش ع ۔ ولان الحق ثابت لہا فی الوطی ویحتمل ان یکون الامتناع لعلۃ
معترضۃ ویحتمل لآفۃ اصلیۃ فلا بد من مدۃ معرفۃ لذلک وقدرناھا بالسنۃ لاشتمالہا علی الفصول
الاربعۃ فاذا مضت المدۃ ولم یصل الیھا تبین ان العجز بآفۃ اصلیۃ ففات الامساک بالمعروف
ووجب علیہ التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ ففرق بینھما ولا بد من طلبھا لان التفریق
حقہا ۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے حق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا شاید
کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت
ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہمنے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چاروں فصلیں [illegible]
ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گذر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے
عاجز ہو تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑکر روانہ کرنا واجب ہوا پس جب
شوہر نے خود ایسا نکیا تو قاضی نے اسکا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کردی اور اسمیں عورت کی درخواست ضرور
ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہو ۔ وتلک الفرقۃ تطلیقۃ بائنۃ لان فعل القاضی اضیف الی فعل الزوج فکانہ
طلقہا بنفسہ وقال الشافعی رح ہو فسخ لکن النکاح لا یقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنۃ لان المقصود
وہو دفع الظلم عنہا لا یحصل الا بہا لانہا لو لم تکن بائنۃ تعود معلقۃ بالمراجعۃ ۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ
ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ
یہ فسخ نکاح ہو لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ

ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صرف بائنہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنہ نہو جائیگی تو شوہر
کی رجعت کر لینے سے پھر وہ لٹکی رہیگی۔ ولہا کمال مہرہا ان کان خلا بہا فان خلوۃ العنین صحیحۃ۔ اور عورت کو اسکا درست
اسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اُسکے ساتھ خلوت کیا ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ وتجب العدۃ لما بینا
من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً بوجہ اُس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف یعنی باب المہر
میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک
نہیں پہونچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأۃ فی الوصول الیہا فان کانت ثیبا فالقول قولہ مع یمینہ
لانہ ینکر استحقاق حق الفرقۃ والاصل ہو السلامۃ فی الجبلۃ۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے وطی واقع ہونے میں اختلاف
کیا پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور پیدائش
خلقت میں اصل یہ ہے کہ تندرستی ہو ف تو جب اُسنے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول
قبول ہوگا مگر اس سے قسم لیجاویگی۔ ثم ان حلف بطل حقہا وان نکل یؤجل سنۃ پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت
کا حق باطل ہو گیا اور اگر اُسنے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دیجائیگی ف یعنی اس مرتبہ اول میں
اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دیجائیگی۔ وان کانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر اجل سنۃ لظہور
کذبہ۔ اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتیں اُسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے پس اگر اُن عورتوں نے کہا کہ یہ عورت
باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیجاوے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف
لا حق لہا وان نکل یؤجل سنۃ وان کان مجبوبا فرق بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فائدۃ فی التاجیل
اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اُسکے شوہر سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اُسنے
قسم سے انکار کیا تو اُسکو ایک سال مہلت دیجائیگی یہ مطلب عنین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق
کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والخصی یؤجل کما یؤجل العنین
لان وطیہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دیجائیگی جیسے عنین کو دیجاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی امید ہے
ف یعنی آلہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اُس میں وطی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العنین سنۃ وقال قد جامعتہا
وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر خیرت لان شہادتہن تأیدت بمؤید وہی البکارۃ۔ اور جب عنین کو
ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اُسنے دعوی کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت باکرہ نے انکار کیا تو اسکو
عورتیں دیکھیں پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کیجائیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے
سے قوی ہو گئی۔ وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیرت لتأیدہا بالنکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا
کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لیجائیگی پس اگر اُسنے انکار کیا تو عورت مختار کیجائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اُسکی تائید ہو گئی۔
وان حلف لا تخیر وان کانت ثیبا فی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار
نہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ف یعنی شوہر اس
امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت میں عضو
سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار لانہا رضیت ببطلان حقہا وفی التاجیل تعتبر
السنۃ القمریۃ ہو الصحیح ویحتسب بایام الحیض وبشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحتسب بمرضہ ومرضہا لان
[illegible]

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت مہلت میں سال
قمری معتبر ہے یہی صحیح قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود
ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ
ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے اسی واسطے امام محمد نے اصل میں سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور
ولوالجی نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوی ہونا چاہیے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے
پھر ماہ رمضان و ایام حیض جو سال کے اندر پڑیں وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیئے جائینگے کیونکہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کیا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کیونکہ سال میں
مرض ہونا ضروری نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاوینگے اور اسی پر فتوی ہے
مع۔ واذا کان بالزوجۃ عیب فلا خیار للزوج۔ اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے
ف۔ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسۃ وہی الجذام والبرص والجنون
والرتق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ پانچ عیبوں کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام۔ دوم برص۔ سوم جنون
چہارم رتق۔ پنجم قرن ف۔ رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ ہڈی وغیرہ کے
اسقدر تنگ ہو کہ اس میں ذکر داخل ہونے کی راہ نہو۔ لانہا تمنع الاستیفاء حسا وطبعا۔ کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت
یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہیں ف۔ کیونکہ جب عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہیں چاہتی یا دخل
کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع مؤید بالشرع قال علیہ السلام
فر من المجذوم فرارک من الاسد۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تائید فرمائی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے ف۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور
دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو رستہ میں کہلا بھیجا
کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہمنے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھکر فرمایا کہ تو اپنے
گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلعم نے جس مجذوم
کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا۔ ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب
الفسخ فاختلالہ بہذہ العیوب اولی۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتا ہے
تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیبوں سے جب خلل پیدا ہو کر ساتھ نفع لینا موجود ہو تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ وہذا لان
الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التمکن وہو حاصل۔ اور یہ اسلئے ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے
اور استحقاق صرف اسقدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے ف۔ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نکرے تو اسکو
اختیار ہے یعنی طلاق دیدے۔ مترجم رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور عنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق
دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے تمتع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہوا لیکن اسکو طلاق
دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عنین ہونا اور مانند اسکے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے
اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار
ہے۔ واذا کان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خیار لہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہا
الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعاً للضرر عنہا کما فی الجب و العنۃ بخلاف جانبہ لانہ
متمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے
مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور
کرنے پر اسطرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے ف۔ پس اگر بجذام شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار
نہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اسمیں اسکے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولہما ان الاصل عدم الخیار لما فیہ
من ابطال حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ ہونا ہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے
میں شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے ف۔ اگر وہ ہم ہو کہ یہی مجبوب و عنین میں لازم آویگا حالانکہ وہاں بالاتفاق زوجہ کا اختیار
مسلم ہے تو جواب دیا۔ وانما یثبت فی الجب و العنۃ لانہما یخلان بالمقصود المشروع لہ النکاح۔ اور مجبوب و عنین
کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار ثابت ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہے جسکے لیے نکاح
کرنا مشروع ہوا ہے۔ وہذہ العیوب لا تخل بہ فافترقا۔ اور یہ عیوب یعنی جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقصود میں
مخل نہیں ہیں پس عنین و مجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
ف۔ اور امام محمد نے شاید ایسے قابل پانے کو زیادہ شمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہے جیسے اولاد کے
حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدۃ

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک متع زائل ہونے
کے بعد اسکو انتظار میں گذارنے لازم ہوں۔ تحقیق یہ ہے بشرطیکہ وہ مدخولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ جس
عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہے فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امراتہ طلاقا بائنا
او رجعیا او وقعت الفرقۃ بینہما بغیر طلاق وہی حرۃ ممن تحیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو
طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونوں میں جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جنکو حیض
ہوتا ہے تو اسکی عدت تین حیض ہیں ف۔ یعنی جبکہ آزاد عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح
توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا یا شوہر کفو نہیں تھا اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ
وہ مرتد ہوگیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہے کہ اسکو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالیٰ والمطلقات
یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس
کو تین حیض انتظار میں رکھیں ف۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگذریں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح
نہیں کرسکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کرسکتا۔ والفرقۃ اذا کانت بغیر طلاق
فہی فی معنی الطلاق لان العدۃ وجبت للتعرف عن براءۃ الرحم فی الفرقۃ الطارئۃ علی النکاح وہذا
یتحقق فیہا۔ اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اسمیں رحم کو حمل سے
پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور یہ معنی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء
الحیض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قروء سے حیض مراد ہیں۔ وقال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہیں
ف۔ یعنی تین طہر گذریں تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قرء دونوں معنی میں حقیقت ہے ف۔

یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہر ہیں۔ اذ ہو من الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے ہے یعنے اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولا یتنظمہما جملۃ للاشتراک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف۔ اور مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص یہاں تو یا ہم ضد ہیں تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ والحمل علی الحیض اولی۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہتر ہے اما عملا بلفظ الجمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یوقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنے قروء لفظ جمع ہے تو تین کم سے کم ہو جاتے ہیں اسواسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق طہر میں دیجاتی ہے تو جمع نہیں رہیگا ف۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نکرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدت دراز ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولانہ معرف لبراءۃ الرحم وہو المقصود۔ یا اس وجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی سے رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے ف۔ کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقولہ علیہ السلام وعدۃ الامۃ حیضتان۔ یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں ف۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گذری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیلتحق بیانا بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا ف۔ یعنی جب قرآن میں لفظ قروء وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحیض من صغر او کبر فعدتہا ثلثۃ اشہر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بوڑھاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہیں ف۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقولہ تعالی واللائی یئسن من المحیض من نسائکم الآیۃ۔ یعنی اللہ تعالی نے ایسی عورتوں کے لیے جنکے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغہ ہو گئی مگر ہنوز اسکو کچھ حیض نہیں آیا ف۔ تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخر الآیۃ۔ بدلیل آخر آیت کے ف۔ یعنی قولہ تعالی واللائی لم یحضن الآیۃ۔ وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے ف۔ یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مرگیا غرضکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گذر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گذری لقولہ تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن۔ ف۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزاد ہو۔ وان کانت امۃ فعدتہا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں ف۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاقیں دیں تو اسکی طلاقیں سب ہوگئیں اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو دو حیض آجاویں تو عدت پوری ہو گئی حتی کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرق منصف والحیضۃ لا تتجزی۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکملت فصارت

حیضتین - پس وہ پورا ہوگیا تو دو حیض ہوگئے - والیہ اشار عمر رضی اللہ عنہ بقولہ لو استطعت لجعلتہا
حیضۃ ونصفا - اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھسے ہوسکتا تو مین اسکی عدت کو ایک حیض اور
نصف حیض کردیتا ف - یعنی باندی کی عدت در اصل ڈیڑھ حیض ہو لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہین تو اس علت
سے وہ دو حیض ہوگئے - تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث مین دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہو کہ نصف ممکن
نہین ہوتا - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف مین اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت
کیا ہو - وان کانت لاتحیض فعدتہا شہر ونصف - اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہین آتا ہو تو اسکی
عدت ڈیڑھ مہینہ ہو ف - کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہو - پھر حیض نہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت
بوڑھی ہوجانے سے ہو یا اسکی عمر پندرہ برس کی ہوجاوے مگر حیض نہین آتا ہو علی ہذا اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہو - لانہ متجزء
فامکن تنصیفہ عملا بالرق - کیونکہ مہینون کا جزو ہوسکتا ہو تو اسکو ادھا کرنا ممکن ہوا تاکہ مملوکیت پر عمل کیا جاوے -
ف - یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحق ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہو کیونکہ مہینہ کا جزو ہوسکتا ہو
پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہو - وعدۃ الحرۃ فی الوفاۃ اربعۃ اشہر وعشر - اور
آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات مین چار ماہ دس روز ہو - لقولہ تعالے والذین یتوفون منکم ویذرون
ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا - یعنی اللہ تعالے نے حکم دیا کہ تم مین سے جو لوگ مرین اور زوجات
چھوڑین تو یہ عورتین اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کرین - وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام - اور باندی کی
عدت اپنے شوہر کی وفات مین دو ماہ پانچ روز ہو - لان الرق منصف - کیونکہ مملوک ہونا ادھا کرتا ہو - وان کانت
حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حمل جنے ف - پس معلوم ہوا کہ
کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہو وہ ایسی عورت کے واسطے جو رانڈ ہونے کے وقت حاملہ نہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت
وضع حمل پر پوری ہوجایگی حتی کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی اور اگر
اسوقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جنا تو اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا - لاطلاق قولہ تعالے
واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - یعنی اللہ تعالے نے مطلقا ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتون
کی مدت عدت یہ کہ وے اپنے حمل جنین ف - یہ آیت سورۂ نساء مین واقع ہو اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ مین ہو
وقال عبد اللہ بن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ
اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے مین اس سے مباہلہ کی قسم کرسکتا ہون کہ سورۂ نساء بعد اس
آیت کے نازل ہوئی جو سورۂ بقرہ مین ہو ف - تو سورۂ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر
حمل کے چھوڑین تو ان عورتون کی عدت چار ماہ دس روز ہین اور سورۂ نساء کی آیت حاملہ عورتون کے بارہ مین ہو اور یہ
قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن مین مروی ہو - وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہ
لانقضت عدتہا وحل لہا ان تتزوج - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت مین وضع حمل
کیا کہ ہنوز اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہو تو بھی اسکی عدت گذر گئی اور اسکو حلال ہوگیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے
ف - رواہ مالک فی الموطا - یعنی مثلا حاملہ عورت پورے دنون تک پہونچی کہ اسی دن اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز
دفن نہین کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہوگئی اور عورت کو اختیار ہو کہ کسی شوہر سے نکاح کرلے - واذا
ورثت المطلقۃ فی المرض فعدتہا ابعد الاجلین - اور جب شوہر نے مرض الموت مین زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت مین طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اُسکی عدت دونون
مدتون مین سے درازمدت ہوگی ف صورت مسئلہ یہ ہو کہ شوہر ایسے مرض مین بیمار ہو کہ جس سے وہ آخر مرگیا اور اسکی زوجہ
حاملہ نہین ہو پس شوہر نے حالت مرض مین اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہین گذری کہ شوہر مرگیا حتی کہ عورت
اسکی وارث ہوئی غرضکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری
کرے تو حکم دیا کہ دونون عدتون کی مدت مین سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن
مین ہوگئے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد اور
یہ حکم امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہو - وقال ابو یوسف ثلث حیض - اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہین ف
خواہ چار ماہ دس روز مین پورے ہون یا اس سے زیادہ یا کم مین - ومعناہ اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان
رجعیا فعلیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع - اور یہ اختلاف ایسی صورت مین ہو کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقین دی گئی ہون - اور
اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہو - لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت
بالطلاق ولزمہا ثلث حیض - امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہوگیا اور عورت
کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی - وانما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ - اور وفات کی عدت
بھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ف حالانکہ ایسا نہین ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہوگیا - الا انہ
بقی فی حق الارث لا فی حق تغییر العدۃ بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ - لیکن بات یہ ہو کہ میراث
پانے کے حق مین یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق مین باقی نہین رہا بر خلاف رجعی طلاق کے اسلیئے کہ رجعی طلاق
مین ہر طرح سے نکاح باقی ہو ف لیکن اسمین خدشہ ہو کہ شاید فرار کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہو
ولہما انہ لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدۃ احتیاطا فیجمع بینہما - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو
کہ جب میراث کے حق مین نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق مین بھی باقی رکھا گیا پس دونون مین جمع کیا جاوے
ف اسطرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہوجاوے تو اسی
پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو - پھر یہان یہ مسئلہ ہو کہ اگر شوہر مرتد ہوگیا تو بھی اسکی زوجہ پر عدت جدائی لازم ہو
ولو قتل علی ردتہ حتی ورثتہ امرأتہ فعدتہا علی ہذا الاختلاف - اور اگر اسکا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کرڈالا گیا
حتی کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہو ف یعنی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک عدت طلاق وعدت
وفات مین سے جو زیادہ پڑے اسی عدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے - وقیل
عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ
لاترث من الکافر - اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسواسطے کہ میراث کے حق
مین شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت مین نکاح باقی نہین ٹھہرایا گیا اسواسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہین
ہوتی ہو ف بلکہ جسوقت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہو لہذا اسکی طرف سے جدائی
جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہو پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہین کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ
ہونے سے وارث ہو کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہین ملتا ہو جیسے برعکس نہین جائز ہو - فان اعتقت الامۃ فی عدتہا
من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدۃ الحرائر - اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت مین آزاد کی گئی تو اسکی
عدت منتقل ہوکر آزاد عورتون کی عدت پر ہوجائیگی ف یعنی مثلاً زید کے نکاح مین خالد کی باندی ہو پس زید نے اسکو

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہو کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کردیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزاد عورتوں
کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجہ۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وہی مبتوتۃ او متوفی
عنہا زوجہا لم تنتقل عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاق
کی عدت میں ہو یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہو تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزاد عورتوں کی عدت پر نہ ہو جائیگی۔ لزوال النکاح
بالبینونۃ او الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے ف۔ تو اب آزاد ہونے سے
اسکی عدت منتقل نہ ہوگی۔ وان کانت آئسۃ فاعتدت بالشہور ثم رأت الدم انتقض ما مضی من عدتہا وعلیہا
ان تستأنف العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے نا امید ہو پس تین مہینوں سے عدت پوری کرلی
شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اسکی عدت میں سے گذری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہوا کہ نئے
سر سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذا رأت الدم علی العادۃ لان عودہا یبطل الایاس
ہو الصحیح فظہر انہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا ایوسی کا
حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہوگیا کہ مہینوں کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی ف۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے
پوری کیجاوے پھر اگر حیض بوجہ ضعف بڑھاپے کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے
مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم
ہوگیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہوگیا۔ کیونکہ
اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ وہذا لان شرط الخلفیۃ تحقق الیاس وذلک باستدامۃ
العجز الی الممات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو
اور یہ جبھی ہوگا کہ برابر موت تک حیض سے مایوس رہے ف۔ حالانکہ یہاں اسنے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو
دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بوڑھے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے ف۔ یعنی
جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ جبھی کارآمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے
عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہوگیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائب
کے واسطے سے جبھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعتد بالشہور۔ اور اگر
عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہوگئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے ف۔ یعنی نئے سر سے تین ماہ سے
عدت پوری کرے۔ تحرزا عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو
ف۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض ہیں یا مہینے ہیں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کرکے ادا کرے
کیونکہ اسمیں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوحۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے
بطور فاسد نکاح کیا گیا ف۔ پھر خلوت یا وطی ہوگئی۔ والموطوءۃ بشبہۃ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی
ف۔ یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کرلی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم
ہے۔ عدتہما الحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے ف۔ یعنی تین
حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کردی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم
لا لقضاء حق النکاح والحیض ہو المعرف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے
ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے ف۔ پس سوائے حیض کے

مہینون سے یہ عدت نہوگی۔ یعنی کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل نہو یا آیسہ ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہی۔ واذا مات مولی ام الولد عنہا او اعتقہا۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوگئی ہو اس باندی کو چھوڑکر مرگیا یا اسکو آزاد کردیا ف یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی مین اسکو آزاد کردیا۔ فعدتہا ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہین ف کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہی۔ وقال الشافعی حیضۃ واحدۃ لانہا تجب بزوال ملک الیمین فشابہت الاستبراء۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہی اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی ف یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہی پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا اسی مشابہت سے مولی کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہی تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ ولنا انہا وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی ف پس اسمین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہی کیونکہ استبراء مین نئی ملک پیدا ہوتی ہی اور یہان ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں مین کچھ مناسبت نہیں۔ ثم امامنا فیہ عمر رض فانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم مین ہمارے امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہین کہ انھون نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہین ف یہ روایت غریب ہی لیکن ابن ابی شیبہ نے عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن یحیی بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کیجائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھبھیجا پس آپ نے جواب مین لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم دیا ہی اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط مین حضرت علی و ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور علماء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہی۔ ولو کانت ممن لا تحیض فعدتہا ثلثۃ اشہر کما فی النکاح۔ اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہی تو اسکی عدت تین مہینے ہین جیسے نکاح مین ہوتا ہی ف یعنی جیسے نکاح زائل کرنے مین ایسی عورت کی عدت تین مہینے ہوتے ہین اسیطرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ حیض آنے سے آیسہ ہی تو تین مہینے سے عدت پوری کرے۔ واذا مات الصغیر عن امرأتہ وبہا حبل فعدتہا ان تضع حملہا۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہی تو اسکی عدت یہ ہی کہ وضع حمل کرے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ و محمد۔ وقال ابو یوسف عدتہا اربعۃ اشہر وعشر وہو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہی اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی۔ لان الحمل لیس بثابت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر کو سے ثابت نہیں ہی تو ایسا ہوگیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو ف اور عامہ مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اسطرح ہوگا کہ موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی اصح ہی۔ ن۔ اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہی کہ وقت موت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہو۔ ف ظ۔ خلاصہ یہ ہی کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینہ دس روز ہین اور اگر بعد موت کے حمل رہجائے تو بھی یہی حکم ہی پس جب شوہر صغیر تھا تو بلاشک یہ حمل اسکے نطفہ سے نہیں ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا بعد موت کے اسکا حمل رہگیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لہما اطلاق قولہ تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن … قصرت المدۃ او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشہر مع وجود الاقراء لکن لقضاء حق النکاح وہذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانہ وجبت العدۃ بالشہور

فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدرۃ بمدۃ الحمل فافترقا ولا یلزم امرأۃ الکبیر اذا حدث لہا الحبل بعد الموت لان النسب یثبت منہ فکان کالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالے نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتون کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرین اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتون مین عدت کا اندازہ وضع پر ہے خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اسواسطے نہین ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جاسے کیونکہ عدت وفات مہینون کے اندازہ سے ایسی عورتون کے لیے مشروع ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت مین بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اُسکے نطفہ سے حمل نہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہے کیونکہ پہلے مہینون کے ساتھ عدت واجب ہوچکی تو پھر حمل پیدا ہوجانے سے متغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ مین جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنے جسوقت وہ صغیر مرا اسوقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدون تغییر کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونون مسئلون مین فرق ظاہر ہوگیا اور اسپر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہین آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اُسکی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا ف خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو اللہ تعالے نے حاملہ عورتون کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اسکی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتون کے حق مین مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہے لیکن انکی عدت حیض سے نہین مقرر فرمائی تو معلوم ہوگیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہین ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیئے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اُسکی زوجہ بھی جس حالت مین ہے اُسکے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینے دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہوجائے تو چاہیئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اسکا حمل اپنے شوہر کا نہین ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہین ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینے دس دن کی عدت واجب ہوچکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغییر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ مین کیون تغییر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اسوقت اسکی زوجہ کو حمل ظاہر نہین ہے حتی کہ مہینون سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اسکو حمل ہے تو تغییر کرکے اُسکی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حمل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اُسکے حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہین ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یثبت نسب الولد فی الوجہین۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اُسکا نسب دونون صورتون مین ثابت نہوگا ف یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اُسکی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت مین صغیر سے اُسکا نسب ثابت نہوگا۔ لان الصبی لا ماء لہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور۔ کیونکہ صغیر کے نطفہ نہین ہوتا تو اُسکی طرف سے حمل بھی متصور نہین ہے اور نکاح کو وطی کا قائم مقام وہان کرتے ہین جہان وطی متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض لم تعتد بالحیضۃ التی وقع فیہا الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض مین طلاق دی تو عورت اس حیض کو جسمین طلاق واقع ہوئی ہے عدت مین شمار نکرے۔ لان العدۃ مقدرۃ بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنہا۔ کیونکہ عدت مین تین پورے حیض مفروض ہین تو اس سے کمی نہ کیجائیگی ف یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت مین شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہین ہے۔ واذا وطئت المعتدۃ بشبہۃ فعلیہا عدۃ اخری وتداخلت العدتان ویکون ماتراہ المرأۃ من الحیض محتسبا منہما جمیعا واذا انقضت العدۃ الاولے ولم تکمل الثانیۃ وہذا عندنا۔ جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت مین تھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھکر شبہہ مین اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونون عدتین ایک
دوسرے مین داخل ہو جاینگی پھر عورت جو حیض دیکھیگی وہ ان دونون عدتون مین شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی
حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہین ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے ف
مثلاً طلاق بائن کی عدت مین ایک حیض گذر جانے کے بعد اُس سے شبہہ مین وطی کی گئی تو ایسا دوسری عدت تین حیض کی
واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت
کا تیسرا ہوگا حتی کہ پہلی عدت گذر جاینگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہہ
مین وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جسنے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے مہینون
کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونون عدتین ایک ہی جنس کی ہون بہرحال ہمارے اجتہاد مین دونون باہم ایک
دوسرے مین داخل ہو جاینگی ع م - وقال الشافعی رح لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها
عبادة كف عن التزوج والخروج فلا تتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف
عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع
تركها الكف - اور امام شافعی نے کہا کہ دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل نہونگی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہے
کیونکہ عدت بیٹھنا اصطلاح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونون عبادتون مین تداخل نہوگا جیسے
ایک دن مین دو روزے متداخل نہین ہوتے ہین اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا
پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دونون عدتین باہم ملجاوینگی اور اسمین جو عبادت کے معنے
ہین وہ اس مقصود کے تابع ہین کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکنا
چھوڑدے عدت گذر جاتی ہے ف مثلاً سفر مین ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہین ہے پھر اُسکو
تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گذر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُسنے
دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا
نہوتی م ع - والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا
للتداخل بقدر الامكان - اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہے اگر شبہہ مین اُس سے وطی کی گئی تو وہ مہینون
سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت مین جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت مین شمار کرے تاکہ جہانتک ممکن ہے تداخل
ہو جائے ف پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہون تو باقی پوری کرے - وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق
وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها - اور
طلاق کی صورت مین طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت مین شوہر کے مرنے ہی سے شروع ہوگی
پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ عدت کا زمانہ گذر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی - لان سبب
وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رح يفتون في الطلاق
ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة - کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب
پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت مین یہ فتوی دیتے ہین کہ
اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرار داد کی تہمت دور ہو ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق
دی حالانکہ عورت کو نہین معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ مین تجھے فلان وقت سے طلاق دیچکا ہون تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُسنے طلاق اور عدت گذرنے کا اقرار اسوجہ سے کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُسکے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُسکی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرضکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتوی یہ ہو کہ جسوقت طلاق کا اقرار کیا اسیوقت سے عدت شروع ہو ۔ ع والعدۃ فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا ۔ اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہو وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہو یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہو تب سے واجب ہوگی ۔ وقال زفر رح من آخر الوطیات لان الوطی ہو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیۃ الواحدۃ لاستناد الکل الے حکم عقد واحد ولہذا یکتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تثبت العدۃ مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی وجہ الشبہۃ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخفائہ ومساس الحاجۃ الے معرفۃ الحکم فی حق غیرہ ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہو کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہو اسی واسطے کل کے لیے ایک ہی مہر لازم آتا ہو تو جبتک باہمی جدائی نہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہو تب تک عدت شروع نہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہو اور دوسری دلیل یہ ہو کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہو کیونکہ وطی ایک امر خفی ہو اور اسکی حاجت درپیش ہو کہ وطی کرنے والے کے سوائے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو ف یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہو وہ کسوقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہو اور اس دلیل کی توضیح یہ ہو کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہو تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہو ہاں اسکا یہ سبب ظاہر ہو کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہو تو برابر یہ احتمال باقی ہو کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب موجود ہو لہذا جب تک سبب زائل نہو تب تک آخری وطی کا علم نہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھکر اس سے وطی نکرنے کا عزم کر لے تب عدت شروع ہوگی ۔ واذا قالت المعتدۃ انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین ۔ اور اگر عدت بیٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی اور شوہر نے اُسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ ۔ لانہا امینۃ فی ذلک وقد اتہمت بالکذب فتحلف کالمودع ۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہو حالانکہ اُسمیں جھوٹ کا احتمال ہو لہذا اُس سے قسم لیجائیگی جیسے وہ شخص جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو ف کیونکہ اُسکو اپنی چیز کا امانتدار قرار دیا گیا ہو پس اگر اُسنے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہوگئی یا میں نے تجھے واپس کر دی تو قسم لیکر اُسی کا قول قبول ہوگا ۔ واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجہا فی عدتہا وطلقہا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا عدۃ مستقبلۃ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدۃ الاولی اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُسکو طلاق دیدی تو شوہر پر اُسکا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہو اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہو ف اور اگر اُسنے بعد عدت گذر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جسنے اُسکے ساتھ وطی کر لی پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ
پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے ع - لان ہذا
طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدۃ واکمال العدۃ الاولی انما یجب بالطلاق
الاول لانہ لم یظہر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظہر حکمہ کما لو اشتری ام ولدہ ثم اعتقہا ولہما
انہا مقبوضۃ بیدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولی وبقی اثرہ وہو العدۃ فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ ناب ذلک القبض
عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یدہ یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح
بہذا انہ طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لا عدۃ علیہا اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ
لم تجب وجوابہ ما قلنا - امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیگئی وہ وطی وخلوت سے پہلے واقع ہوئی
پس اس سے پورا مہر نہیں واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی
وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول
کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خریدا جس سے اُسکے اولاد ہوئی ہے پھر اُسکو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح
زائل ہوکر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اُسپر تین حیض پورے کرنا
واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اُسکے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابو حنیفہ
وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی وطی کا اثر یعنی
عدت ابھی باقی ہے پس جب اُسنے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اُسکے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام
ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اُسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اُسکے قبضہ میں
موجود ہے تو یہی قبضہ اُسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہے یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خریدتے
ہی قابض ہوگیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی وطلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی
پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے
نکاح کے ساقط ہوگئی وہ پھر نہیں آویگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہے اور اسکا جواب
وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے - واذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدۃ علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ
فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وہذا کلہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا علیہا وعلی الذمیۃ العدۃ - اور اگر ذمی
کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہے اور ایسے ہی اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت مسلمان ہوکر
ہمارے ملک میں نکل آئی تو اُسپر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہے مگر اُس صورت میں نہیں جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور
یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہے - اما الذمیۃ فالاختلاف
فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفۃ رح فیما اذا کان معتقدہم
انہ لا عدۃ علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدۃ فکذا بسبب التباین بخلاف
ما اذا ہاجر الرجل وترکہا لعدم التبلیغ ولہ قولہ تعالی لا جناح علیکم ان تنکحوہن ولان العدۃ حیث وجبت کان فیہا
حق بنی آدم والحربی ملحق بالجماد حتی کان محلا للتملک الا ان تکون حاملا لان فی بطنہا ولدا ثابت النسب و
عن ابی حنیفۃ رح انہ یجوز نکاحہا ولا یطأہا کالحبلی من الزنا والاول اصح - ذمیہ کا بیان یہ ہے کہ ذمیہ کے بارہ میں جو
اختلاف ہے وہ ویسا ہی اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہے اور ہم اسکو کتاب النکاح

کے باب ابل شرک میں بیان کر چکے اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہو کہ جب ذمیوں کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں
ہوتی اور جو عورت مسلمان ہو کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اسکے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہو کہ
جدائی اگر کسی اور سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دار الکفر چھوڑ کر دار الاسلام میں چلا آنے سے
جو جدائی واقع ہوئی آئیں بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام میں چلا آوے اور عورت کو
دار الحرب میں چھوڑے تو اسپر عدت نہیں ہو کیونکہ اسکو حکم شرع نہیں پہونچا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالے نے
فرمایا لا جناح علیکم ان تنکحوھن یعنی تمپر گناہ نہیں ہو کہ انسے نکاح کر لیوے جو عورتیں دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام
میں آوین تو مسلمانوں کو انسے نکاح کرنا جائز ہو پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہو تو انپر عدت نہوئی اور
دوسری دلیل یہ ہو کہ جہاں عدت واجب ہوتی ہو اسمیں آدمی کا حق ہوتا ہو یعنی شلاً شوہر کا حق ہوتا ہو اور حربی کافر کا کچھ حق نہیں
ہو اور وہ چارپایوں کے مانند ہو حتیٰ کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہو پس جب اسکا حق نہیں تو اسکی زوجہ پر عدت بھی نہیں سوائے
اس صورت کے کہ اسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اسکے پیٹ میں ایسا بچہ ہو جسکا نسب ثابت ہو اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی
کہ اس حالت میں نکاح جائز ہو مگر اس سے وطی نکرے جیسے اس عورت کا حکم ہو جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسکو زنا
کا حمل ہو اور قول اول اصح ہو یعنی بدون وضع حمل کے نکاح نہیں جائز ہو ف‍ــــ اسکی وجہ یہ ہو کہ جو عورت حاملہ مسلمان
ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر آئی ایسا بچہ کا نسب اسکے شوہر سے ثابت ہو بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کہ اسکے بچہ کا
نسب ثابت نہیں ہو پس دونوں میں فرق ہو گیا ع ن-

فصل قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا اذا کانت بالغۃ مسلمۃ الحداد - قدوری نے فرمایا کہ جس عورت
کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق بائنہ یا بسہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اسکا شوہر مرگیا تو اسپر سوگ
رکھنا واجب ہو جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو - اما المتوفی عنہا زوجہا فالقولہ علیہ السلام لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم
الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثۃ ایام الا علے زوجہا اربعۃ اشہر وعشرا - پس جس عورت کا شوہر مرگیا اسپر سوگ واجب ہو
بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالے اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اسکو حلال نہیں ہو کہ تین روز سے
زیادہ کسی مردے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اسپر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے ف‍ــــ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم
میں ام عطیہ وام حبیبہ و زینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ و حفصہ سے اور مراسیل ابو داؤد میں
عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہا وغیرہم کا ہو اور اسی پر
صحابہ متفق ہیں - واما المبتوتۃ فمذہبنا وقال الشافعی رح لا احداد علیہا لانہ وجب اظہار التاسف لفوتہ ولنا ماروی
ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب - اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی
عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی نے کہا کہ اسپر سوگ لازم نہیں ہو کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے
شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہو جسنے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جسنے اسکو جدا
کر دیا اسنے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہیں ہو اور ہماری حجت وہ حدیث ہو جسمیں
وارد ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہو -
ف‍ــــ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابو سلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو
خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہو - رواہ ابو داؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہو چکا
پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقاً معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہو - ولانہ یجب اظہار التاسف علی فوت

نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایۃ مؤنہا والابانۃ اقطع لہا من الموت حتی کان لہا ان تغسلہ میتا
قبل الابانۃ لا بعدہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح
سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے
مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے
تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد ویقال الاحداد وہما لغتان ان تترک الطیب والزینۃ والکحل والدہن المطیب
وغیر المطیب الا من عذر وفی الجامع الصغیر الا من وجع۔ اور لفظ حداد یا احداد جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت
خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بغیر خوشبو ہو سب چھوڑ دے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے
اور جامع صغیر میں کہا کہ مگر دکھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدہما ما ذکرناہ من اظہار التاسف
والثانی ان ہذہ الاشیاء دواعی الرغبۃ فیہا وہی ممنوعۃ عن النکاح فتجتنبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی
المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یاذن للمعتدۃ فی الاکتحال والدہن لا یعری عن نوع طیب وفیہ زینۃ
الشعر ولہذا یمنع المحرم عنہ۔ اور سوگ رکھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح معلوم ہے اول وہ جو ہم نے ذکر کردیا کہ شوہر سے جدائی ہونے
اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہو اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح
سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بچی یا باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہونچی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کما فی الصحاح۔ اور تیل کوئی
ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اسمیں بالوں کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع
ہے۔ قال الا من عذر لان فیہ ضرورۃ والمراد الدواء لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فخافت وجعا فان کان
ذلک امرا ظاہرا یباح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ۔ اور یہ جو
قدوری نے فرمایا کہ الا من عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس
زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو لیس اسکو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر
یہ امر ظاہر ہو یعنی غالبا اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالبا گمان ہو وہ
واقع کے مانند ہے اور اسیطرح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولا تختضب بالحنا
لما روینا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نکرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث حنا خوشبو ہے۔
ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لانہ یفوح منہ رائحۃ الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران
سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ ف۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے پرانے
پرانے جنسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اسکے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا
نہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اسکے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصد نکرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس
حکم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کرکے حاصل کرے خواہ
اسطرح کہ اس رنگین کو بیچکر اسکے داموں سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابوداؤد و نسائی نے حضرت
ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مرگیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور
زیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نکرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہا کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے
ہدایہ۔ قال ولا حداد علی کافرۃ لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہما۔

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو اُسپر
بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الٰہی اُسپر سے اُٹھا دیا گیا ہے - وعلی الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق
اللہ تعالے فیما لیس فیہ ابطال حق المولے بخلاف المنع من الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم
لحاجتہ - اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الٰہی جنمیں اُسکے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُسپر واجب ہیں
اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اسمیں آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی
اُسکو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا - قال ولیس فی عدة ام الولد
ولا فی عدة النکاح الفاسد احداد لانها ما فاتها نعمة النکاح لتظهر التاسف والاباحة اصل - یعنی اگر ام ولد کو
اُسکے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ مرا تو اُسکی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہہ میں وطی
کی گئی) تو اسکی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے
اُسکا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے ف یعنی زینت کرنا در اصل مباح ہے بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے
چند روزہ ممانعت ہوجاتی ہے - ولا ینبغی ان تخطب المعتدة ولا باس بالتعریض فی الخطبة - اور جو عورت عدت
میں ہو اُسکو منگنی کا پیغام نہ دینا چاہیئے اور منگنی کی تعریض کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے - لقولہ تعالے لاجناح علیکم
فیما عرضتم بہ من خطبة النساء او اکننتم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونهن ولکن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا
قولا معروفا - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لاجناح علیکم الایہ آخرہ تمپر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی منگنی سے
تعریض کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دلمیں چھپاؤ اللہ تعالے جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں انکی منگنی چاہو گے ولیکن تم اُنکے
ساتھ سری قرار داد مت کرو مگر آنکہ معروف بات بولو - قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رض التعریض
ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیر رض فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید
ان نجتمع - حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی تم انکو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے
میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید ابن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اسطرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا
ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے ف مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہے پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت
کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اسنے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ - اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم
نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوهن سرا اسکے یہ معنی کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت
میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ
باتوں میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ
میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں اسلیے کہ میں اللہ تعالی سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیکبخت عورت میسر ہو جاوے اور واضح
ہو کہ سعید ابن جبیر کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے - ولا یجوز للمطلقة الرجعیة والمبتوتة الخروج من بیتها لیلا
ولا نهارا والمتوفے عنها زوجها تخرج نهارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلها - اور جس عورت
کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلنا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مرگیا
وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہیگی - اما المطلقة فلقولہ
تعالے ولا تخرجوهن من بیوتهن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشة مبینة قیل الفاحشة نفس الخروج
وقیل الزنا ویخرجن لاقامة الحد واما المتوفے عنها زوجها فلانہ لا نفقة لها فتحتاج الی الخروج

نہار الطلب المعاش وقد يمتد الى ان يہجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دائرة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نہارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به ما عليها۔ مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ولا تخرجوہن الے آخرہ یعنے شوہروں کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھرون سے مت نکالو اور نہ وے خود نکلین مگر اُس صورت مین کہ فاحشہ مبینہ عمل مین لائی ہون بعض علما نے کہا کہ یہان فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بدفعل یعنی یہی گھر سے نکلنا اور بعض علما نے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنے اگر زنا کرین جو گواہون سے ثبوت ہوجائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائینگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مرگیا تو اُسکے واسطے جواز اسلیے ہے کہ اسکا کچھ نفقہ نہین تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن مین نکلیگی اور کبھی تلاش مین یہانتک دیر ہوجاتی ہے کہ رات جھک آوے اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہین ہے کیونکہ اُسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتی کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علما نے کہا کہ وہ بھی دن مین نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہین نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنے نہ نکلنا وہ ساقط ہوگا ف۔ یہی چارون نقہا کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤن و چورون سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا مالک وارثون نے اُسکو نکال دیا یا شوہر کہین چلا گیا حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہین ادا کر سکتی تو ایسی اضطراری صورتون مین اُسکو نکل جانا جائز ہے ع۔ وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر مین اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقوله تعالى ولا تخرجوہن من بيوتہن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اہلہا وطلقہا زوجہا كان عليہا ان تعود الى منزلہا فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجہا اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ولا تخرجوہن من بیوتہن یعنی ان عورتون کو اُنکے گھرون سے مت نکالو اور اُنکا گھر وہی ہوگا جسمین وہ رہتی تھین لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والون کی زیارت کو گئی ہو اور یہان اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہان آکر اُس گھر مین عدت پوری کرے جسمین رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یون فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر مین ٹھہری رہ یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو ف۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابوداؤد و الطیالسی و ابو یعلی موصلی و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعہ بنت مالک جو ابو سعید خدری کی بہن ہین اسطرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلامون کی تلاش مین گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسنے جاکر اُنکو پکڑا مگر اُن سب نے ملکر اُسکو شہید کردیا تب فریعہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ مین اپنے میکے چلی جاؤن آپ نے حکم دیا کہ نہین بلکہ اسی گھر مین ٹھہری رہ یعنی مت جا یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہولے پس فریعہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحیی سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اسکو کئی طرق و اسنادون سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علماے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے ف ع۔ وان كان نصيبہا من دار الميت لا يكفيہا فاخرجہا الورثة من نصيبہم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھرون سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثون نے اپنے حصون مین اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيہا الاعذار وصار كما اذا خافت على متاعہا او خافت سقوط المنزل (اے المسكن) او كانت فيہا باجر و

لا تجد ما تؤدیہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذروں کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے
معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا
کرنے کے لائق نہیں ہے ف۔ تو ان عذروں کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت
مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن او ثلث لابد من سترة بینهما ثم
لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے
بیچ میں پردہ ہونا ضرور ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ معترف بالحرمة۔ کیونکہ شوہر اسکے حرام ہو جانے کا
مقر ہے ف۔ پس پردہ کرنا لازم ہے لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یکون فاسقا یخاف علیها منه
فحینئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیه والاولی ان یخرج هو ویترکها۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے
اس عورت کے ساتھ بدفعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں
منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو وہیں چھوڑ دے۔ وان جعلا
بینهما امرأة ثقة تقدر علی الحیلولة فحسن وان ضاق علیهما المنزل فلتخرج والاولی خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها
الی مکة فطلقها ثلثا او مات عنها فی غیر مصر فان کان بینها وبین مصرها اقل من ثلثة ایام رجعت الی مصرها۔ اور اگر دونوں نے
اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حائل کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز
ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ معظمہ کی طرف چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں
ہے اسکو تین طلاقیں دیں یا اسکو چھوڑ کر مرا پس اگر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے
لانه لیس بابتداء الخروج معنی بل هو بناء۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر مبنی ہے۔ وان کانت مسیرة ثلثة
ایام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء کان معها ولی او لم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو خواہ
لوٹ آوے اور چاہے تو مکہ کی طرف چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ ومعناه اذا کان الی المقصد ثلثة ایام ایضا
لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیها من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل
الزوج۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چلے
جانے کی بہ نسبت اسکے حق میں زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔
قال الا ان یکون طلقها او مات عنها زوجها فی مصر فانها لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لها محرم
امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دیں یا چھوڑ کر مرا ہو
تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ وهذا عند ابی حنیفة
اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد ان کان معها محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل
ان تعتد۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری
کرنے سے پہلے یہاں سے چلی جاوے۔ لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر
وانما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور
کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور
ہو گیا ف۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے
اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ وله ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج

الی ان یحل السفر بغیر محرم ولیس للمعتدۃ ذلک فلما حرم علیہا الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدۃ اولی
اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلنا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم
جا سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلنا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلنا حرام ٹھہرا تو عدت میں نکلنا
بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن قال ان تزوجت فلانۃ فہی طالق فتزوجہا فولدت ولدا لستۃ اشہر من یوم تزوجہا فہو ابنہ وعلیہ المہر جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالقہ ہے پھر اس سے نکاح کیا حتیٰ کہ وہ طالقہ ہوگئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر وہ بچہ جنی تو یہ بچہ اس مرد کا فرزند ہے اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلانہا فراشہ لانہا لما جاءت بالولد لستۃ اشہر من وقت النکاح فقد جاءت بہ لاقل منہا من وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح والتصور ثابت بان تزوجہا وہو یخالطہا فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباتہ واما المہر فلانہ لما ثبت النسب منہ جعل واطئا حکما فتاکد المہر بہ۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے ٹھہر گیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اس طرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہوکر نطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اسکے ثابت کرنے ہی میں احتیاط ہے اور رہا پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہوگیا تو حکم شرعی میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہوگیا۔ ف۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب جو ثابت ہوتا ہے وہ نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہے تو جب نکاح ہوا اسی وقت طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنیکا وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہٰذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے بیان کیا گیا اول اسطرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر پوشیدہ طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و قبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سنا تو جب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی پس بحسن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی ہے پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے وکیل کیا اور دونوں وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ظاہر ا بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اسیطرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے ع۔ قال ویثبت نسب ولد المطلقۃ الرجعیۃ اذا جاءت بہ لسنتین او اکثر ما لم تقر بانقضاء عدتہا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی ہے اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جبتک کہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لجواز انہا تکون ممتدۃ الطہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو ف — یعنی بعضی عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہی اور رجعی طلاق میں جبتک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ٹوٹتا اور مسئلہ مین اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوئی کہ شوہر نے عدت کے اندر اُس سے وطی کر لی یعنے طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اُسکا نسب ثابت ہوا — وان جاءت به لاکثر من سنتین بانت من زوجہا بانقضاء العدۃ ویثبت نسبہ لوجود العلوق فی النکاح او فی العدۃ ولا یصیر مراجعا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویحتمل بعدہ فلا یصیر مراجعا بالشک - اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو گئی کیونکہ جنے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح مین ٹھہرا تھا یا حالت عدت مین ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہی کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہی کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف — اور دوسرے احتمال کو اسوجہ سے قوت نہیں ہی کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہی — وان جاءت به لاکثر من سنتین کانت رجعۃ لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لانتفاء الزنا منہا فیصیر بالوطی مراجعا - اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہریگی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہی کہ اسی مرد کا نطفہ ہی کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا نادر ہی پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف — اور یہ سب اُس صورت مین کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہی جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہی پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکے اقرار جھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اُسکا حکم بھی اسی تفصیل سے ہی م ع — والمبتوتۃ یثبت نسب ولدہا اذا جاءت به لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتیقن بزوال الفراش قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا - اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقین دی گئی ہون اگر وہ دو برس سے کم مین بچہ جنی تو اُسکے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہی کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہی کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا — واذا جاءت به لتمام سنتین من وقت الفرقۃ لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام الا ان یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہۃ فی العدۃ - اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا اسواسطے یہ کہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہی تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اسکا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی نطفہ سے ہی تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اُسنے اسکا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اسکی ایک صورت بھی نکلتی ہی اسطرح کہ اُسنے عدت کے اندر اس عورت سے شبہہ مین وطی کی ہو ف — اس توجیہ کی ضرورت یہ ہی کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اُس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہی تو اسکا جواب یہ دیا کہ یہاں وہ سنگسار نہ کیا جائیگا اسواسطے کہ شاید اُسنے عدت کے اندر اسکو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہی اور جب وہ معذور رکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اسمین سے مقصود بچہ کی پرورش ہی اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہی م ع — فان کانت المبتوتۃ صغیرۃ یجامع مثلہا فجاءت بولد لتسعۃ اشہر لم یلزمہ حتی تاتی بہ لاقل من تسعۃ اشہر عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یثبت النسب منہ الی سنتین - اور اگر یہ عورت جسکو قطعی جدا کیا گیا ہی بالغہ نہو مگر ایسی ہو جس سے جماع کیا جا سکتا ہی پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اُسکا نسب لازم

ہوگا ہاں اگر نو مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق
سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانہا معتدۃ یحتمل ان تکون حاملا ولم تقر بانقضاء العدۃ فاشبہت
الکبیرۃ ولہما ان لانقضاء عدتہا جہۃ معینۃ وہو الاشہر فبمضیہا یحکم الشرع بالانقضاء وہو فی الدلالۃ فوق اقرارہا
لانہ لا یحتمل الخلاف والاقرار یحتملہ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ میں احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اسلئے عدت گذرنے کا
اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہوگئی اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گذر جانے کا ایک وقت
معین سبکو معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینہ ہیں تو انکے گذرنے پر شرع نے اسکی عدت گذر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت
کے اقرار سے بڑھکر ہے کیونکہ اسمیں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اسکے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے یعنی شاید جھوٹا
اقرار کیا ہو۔ وان کانت مطلقۃ طلاقا رجعیا فکذلک الجواب عندہما وعندہ یثبت الی سبعۃ وعشرین شہرا لانہ
یجعل واطیا فی آخر العدۃ وہی الثلثۃ الاشہر ثم تاتی بہ لاکثر مدۃ الحمل وہو سنتان وان کانت الصغیرۃ
ادعت الحبل فی العدۃ فالجواب فیہا وفی الکبیرۃ سواء لان باقرارہا یحکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی
دیگئی ہو تو بھی ایسی صورت میں ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس (۲۷)
مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر میں شوہر رجعت سے وطی کرنیوالا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ ہیں
پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہیں۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعوی کیا ہو
تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا ف پس طلاق بائن
کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی میں ستائیس (۲۷) مہینہ تک ثبوت ہوگا ع۔ ویثبت
نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا ما بین الوفاۃ وبین السنتین۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑ مرا اسکے بچہ کا نسب
اسکے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر رح اذا جاءت بہ لبعد انقضاء عدۃ الوفاۃ
ستۃ اشہر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتہا بالشہور لتعین الجہۃ فصار کما اذا اقرت
بالانقضاء کما بینا فی الصغیرۃ الا انا نقول لانقضاء عدتہا جہۃ اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرۃ لان
الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بمحل قبل البلوغ وفیہ شک۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن
عدت وفات گذرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
شرع نے اسکی عدت مہینوں سے گذر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اسکی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ایسا
ہوگیا کہ گویا اسنے عدت گذر جانے کا اقرار کر دیا جیسا ہمنے صغیرہ کی صورت میں بیان کیا مگر ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ
رانڈ کی عدت گذرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اسکی عدت پوری ہوتی ہے
برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق میں اصل یہ ہے کہ حمل نہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہیں اور بالغہ ہو جانے
میں شک ہے ف۔ اور اسکے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اسکو بالغہ نہیں
ٹھہرایا جائیگا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رانڈ ہوئی وہ اگر حاملہ نہو تو چار مہینہ
دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کریگی لیکن اسکا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ واذا اعترفت
المعتدۃ بانقضاء عدتہا ثم جاءت بالولد لاقل من ستۃ اشہر یثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بیقین فبطل الاقرار
اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں بچہ جنی تو اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکا
جھوٹا کہنا بالیقین معلوم ہوگیا تو اسکا اقرار باطل ہوا۔ وان جاءت بہ لستۃ اشہر لم یثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار

لاحتمال الحدوث بعده و ہذا اللفظ باطلاقہ یتناول کل معتدۃ - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
ہمکو اُسکا اقرار جھوٹھا ہونا معلوم نہین ہوا اسواسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو
شامل ہو ف خواہ وفات کی عدت مین ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت مین ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو
عورت حیض سے مایوس ہو اور اُسنے عدت گذرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم مین بچہ جنے تو اُسکا نسب ثابت ہوگا اس سے
ظاہر ہوا کہ سوا ے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہو ع - واذا ولدت المعتدۃ ولدا لم یثبت نسبہ عند ابی حنیفۃ رح
الا ان یشہد بولادتہا رجلان او رجل وامرأتان الا ان یکون ہناک حبل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج
فیثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ یثبت فی الجمیع بشہادۃ امرأۃ واحدۃ - اور جب
کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اُسکا پیدا ہونیکی دو مرد یا ایک مرد دو
عورتین گواہی دین لیکن اگر وہان حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
اور صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا ف بشرطیکہ یہ عورت آزاد
عادل ہو بلفظ شہادت بیان کرے - اور یہی امام احمد کا قول ہو اور امام مالک کے نزدیک دو عورتون کی گواہی ضرور ہو اور امام شافعی
کے نزدیک چار عورتون کی گواہی شرط ہو اور قاضی خان مین ہو کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز مین ہو جسپر مرد مطلع ہوسکتے ہین
اور علماے حنفیہ کا اجماع ہو کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف ابعد موت و طلاق
کے ہو کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا -
لان الفراش قائم لقیام العدۃ وہو ملزم للنسب والحاجۃ الی تعیین الولد انہ منہا فیتعین بشہادتہا کما
فی حال قیام النکاح ولابی حنیفۃ رح ان العدۃ تنقضی باقرارہا بوضع الحمل والمنقضی لیس بحجۃ فمست الحاجۃ
الی اثبات النسب ابتداء فیشترط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج
لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتعیین یثبت بشہادتہا - صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
عورت اپنے شوہر کی فراش ہو اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہو تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہین ہو ہان یہ حاجت ہو
کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہو تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت مین بالاتفاق
ثابت ہو جاتی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گذر گئی اور گذری چیز کچھ بھی حجت نہین
ہوتی ہو تو نئے سر سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اسمین پوری گواہی ہونا شرط ہو بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو
یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہان یہ شرط نہین کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا
ہوا ہو تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا ف خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
تو ثابت ہو صرف عورت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہان نسب ہی ثابت
نہین ہو کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گذرنے کا اقرار ہو پس فراش نہین رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور
اجنبیہ کے بچہ کا نسب اُسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضرور ہو یعنی دو مرد ہون یا ایک مرد و دو عورتین
ہون - فان کانت معتدۃ عن وفاۃ فصدقہا الورثۃ فی الولادۃ ولم یشہد علی الولادۃ احد فہو ابنہ فی
قولہم جمیعا - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اور اُسنے ولادت کا دعوی کیا اور شوہر کے وارثون نے ولادت
مین اُسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہین ہو تو بالاتفاق تینون امامون کے قول مین یہ بچہ اُسکے شوہر متوفی
کا فرزند ہو ف یعنی اُسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثون کی تصدیق کے یہ معنی ہین کہ سب وارث اسکا اقرار کرین

یا وارثون مین سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہوکر منکر وارثون کا بھی شریک ہوگا شیخ اسبیجابی رحمہ نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت نہو کیونکہ اُن لوگون نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار کیا پس قبول نہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجاے شوہر یعنی اپنے مورث کے قرار پائے ہین اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت مجھسے جنی ہے تو نسب ثابت ہوجاتا یون ہی جب اسکی موت کے بعد اُسکے قائم مقام لوگون نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ نسب ثابت ہوتا عورت کے فراش پر ہے اور بعد موت کے جبتک عدت باقی ہے عورت اُسکی فراش ہے پس نسب ثابت ہے صرف اس بات کی گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جنی ہے اور یہ بات وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوجائیگی یا جیسے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین پورا نصاب ہون تو یہ گواہی سب پر حجت ہوجائیگی ۔ وہذا فی حق الارث ظاہر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم اور یہ بات میراث کے حق مین ظاہر ہے کیونکہ میراث ان وارثون کا خالص حق ہے تو اُنکا تصدیق کرنا قبول ہوگا ف ۔ پھر شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کرین کہ ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ میت کا بچہ ہے تو اسکا نسب سب لوگون کے حق مین ثابت ہوجائیگا اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہین ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث کا قول ہے لہذا مصنف نے فرمایا ۔ اما فی حق النسب هل یثبت فی غیرہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ یثبت لقیام الحجۃ ولہذا قیل تشترط لفظۃ الشہادۃ وقیل لا تشترط لان الثبوت فی حق غیرہم تبع للثبوت فی حقہم باقرارہم وما ثبت تبعا لا یراعی فیہ الشرائط ۔ رہا یہ امر کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وارثون کے سوا دوسرون کے حق مین بھی ثابت ہوگا یا نہین تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہون جنکی گواہی پوری ہوتی ہے تو سب کے حق مین نسب ثابت ہوجائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعضون نے کہا کہ یہ لفظ شرط نہین ہے کیونکہ غیرون کے حق مین نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہے کہ وارثون کے حق مین اُنکے اقرار سے نسب ثابت ہوجائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہوا کرتی ہے اسمین شرائط کا لحاظ ضرور نہین ہے ف ۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب وارثون نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اسمین کچھ شک نہین کہ میراث پانے مین وہ اُنکا شریک ہوگیا اور اقرار کرنے والون کے قول پر نسب مین بھی وہ میت کا فرزند ہے رہا یہ کہ انکا اقرار دوسرون پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض اسکو ادا کرے یا نہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتین عادلہ ہون تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا ولیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہین ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وارثون کے حق مین ہے اور دوسرون کے حق مین تابع ہے اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اسمین شرائط کا لحاظ نہین ہوتا ۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے سفر مین کسی جگہ اقامت کی نیت کی تو شرائط اقامت کے مولی کے حق مین معتبر ہین اور اسکے غلامون و خادمون کے حق مین شرط نہین ہین کیونکہ یہ لوگ اپنے مولی کے تابع ہین اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے ۔ اسی طرح جب وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوگیا کہ یہ میت کا فرزند ہے تو بدون کسی شرط کے غیرون کے حق مین ثابت ہے خواہ وارثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہین فافہم ۔ م ع ۔ واذا تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق علی النکاح فلا یکون منہ ۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم مین وہ بچہ جنی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ نطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے تو وہ اسکے نطفہ سے نہوگا ف ۔ کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینے سے کم نہین ہوتی ہے ۔ وان جاءت بہ لستۃ اشہر فصاعدا یثبت نسبہ منہ اعترف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم والمدۃ تامۃ ۔ اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوجائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموش رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بنکاح موجود ہے اور حمل کی مدت بھی پوری ہے - فان جحد الولادۃ یثبت بشہادۃ
امرأۃ واحدۃ تشہد بالولادۃ - پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت
کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا ف - اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو+المبسوط - ع - حتی اذا نفاہ الزوج
یلاعن - حتی کہ اگر شوہر اس بچہ کے نفی کرے یعنی کہے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو اسپر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا
لان النسب یثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقذف ولیس من ضرورتہ وجود الولد فانہ
یصح بدونہ - اسواسطے کہ نسب تو عورت کی منکوحہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تہمت لگانے
سے ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے ف - یعنی جنائی کی گواہی سے
ولادت ثابت کیجاوے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان اسکو تہمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب اسنے
کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تہمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے
واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے - فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ اشہر وقالت ہی منذ ستۃ
اشہر فالقول قولہا وہو ابنہ - اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر اور زوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے
تجھے صرف چار مہینہ سے نکاح میں لیا ہے اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اسکے شوہر کا
فرزند ہے - لان الظاہر شاہد لہا فانہا تلد ظاہرا من نکاح لا من سفاح ولم یذکر الاستحلاف وہو علی الاختلاف
اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنیگی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زنا کاری پر محمول
کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جنی) اور امام محمد نے یہ ذکر نہیں کیا کہ اس سے قسم لیجاویگی حالانکہ اسمین اختلاف ہے ف -
یعنی چھ امر ایسے ہین جنمین صاحبین کے نزدیک قسم لیجاوے اور امام رح کے نزدیک نہیں - از انجملہ یہ مقام بھی ہے - ع -
وان قال لامرأتہ اذا ولدت فانت طالق فشہدت امرأۃ علی الولادۃ لم تطلق عند ابی حنیفۃ رح
وقال ابو یوسف ومحمد تطلق - اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو تو طالقہ ہے پھر ایک عورت
نے اسکے جننے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہوگی اور امام ابو یوسف ومحمد نے فرمایا کہ طالقہ ہو جائیگی - لان شہادتہا
حجۃ فی ذلک - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ مین ایک عورت کی گواہی جائز ہے - قال علیہ السلام شہادۃ
النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتون کی گواہی ایسے امر مین جائز
ہے جسمین مردون کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے ف - یعنی مرد اسکو شرعاً نہیں دیکھ سکتا - ابن ابی شیبہ نے عن عیسی بن
یونس عن الاوزاعی عن الزہری - روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہے کہ عورتون کی ولادت اور انکے عیوب جنپر سوائے
عورتون کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اسمین عورتون کی گواہی جائز ہے - ورواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری - پس یہ
دونون اسناد صحیح ہین اور جب زہری تابعی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے
نزدیک مرسل حجت ہے م ع - ولانہا لما قبلت فی الولادۃ تقبل فیما یبتنی علیہا وہو الطلاق - اور دوسری دلیل
یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے مین ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اسمین بھی ایک
عورت کی گواہی قبول ہوگی - ولابی حنیفۃ انہا ادعت الحنث فلا یثبت الا بحجۃ تامۃ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حانث ہونے کا دعوی کیا یعنی شوہر اپنی قسم مین جھوٹا ہو گیا اور مجھپر طلاق پڑ گئی پس
حنث ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا ف - خلاصہ یہ کہ حنث کے واسطے پوری حجت چاہیئے ہان ولادت مین
ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے - وہذا لان شہادتہا ضروریۃ فی حق الولادۃ فلا تظہر فی حق الطلاق

لانہ ینفک عنہا - اور یہ اسوجہ سے ہے کہ ولادت کے بارہ مین عورتون کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہے تو طلاق کے بارہ مین اسکا اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے ف - پس اگر ولادت مین یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہین کہ طلاق مین بھی قبول ہو - ہان اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہین ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثابت ہو جائیگی - جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہین ہوتا ہے - بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہین ہے پس ولادت سے طلاق ثابت نہوگی - عینی رح نے اعتراض کیا کہ یہان کلام اسی طلاق مین ہے جو ولادت پر معلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوا کہ ولادت پائی گئی تو اسکے ساتھ طلاق لازم ہے وہ بھی پائی جائیگی

وان کانت الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غیر شہادۃ عند ابی حنیفۃ وعندہما تشترط شہادۃ القابلۃ - اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلقہ ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے - لانہ لابد من حجۃ لدعواہا الحنث وشہادتہا حجۃ فیہ علی ما بینا - کیونکہ وہ جو شوہر کی قسم مین حانث ہونے کا یعنی مطلقہ ہونے کا دعوی کرتی ہے اسکے لیے کوئی حجت ہونا ضرور ہے اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب مین پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ف - یعنی مسئلہ اول مین - ولہ ان الاقرار بالحبل اقرار بما یفضی الیہ وہو الولادۃ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرف یہ پہونچے اور وہ ولادت ہے ف - یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہین ہے - لیکن اسمین تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہین شاید کہ فوراً اسقاط ہوگیا ہو اور وہ بچہ نہین ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعوی کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رح کے نزدیک بغیر گواہون کے مطلقہ ہو جائیگی پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہین ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رح نے دوسری دلیل پیش کی - ولانہ اقر بکونہا مؤتمنۃ فیقبل قولہا فی رد الامانۃ - یعنی دوسری دلیل امام رح کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اسکے امانت مین ہے پس امانت واپس کرنے مین زوجہ کا قول قبول ہوگا ف - یعنی قاعدہ ہے کہ امین جب امانت واپس کرنے کا دعوی کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے - اقول اسمین بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول بالقسم مراد ہو - قال واکثر مدۃ الحمل سنتان - قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہائے مدت درازی کی دو برس ہین - لقول عائشۃ الولد لا یبقی فی البطن اکثر من سنتین ولو بظل مغزل - بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پیٹ مین دو برس سے زیادہ نہین رہتا اگرچہ تکلے کے سایہ بھر ہو ف - یعنی تکلے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زیادہ نہین ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا - واقلہ ستۃ اشہر - اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینے ہین ف - یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہین پیدا ہوتا - لقولہ تعالی وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا ثم قال وفصالہ فی عامین فبقی للحمل ستۃ اشہر والشافعی رح یقدر الاکثر باربع سنین والحجۃ علیہ ما رویناہ والظاہر انہا قالتہ سماعا اذ العقل لا یہتدی الیہ - کیونکہ اللہ عز وجل نے فرمایا وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل مین رہنا اور اسکا دودھ چھوٹنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ مین ہوتا ہے پھر فرمایا وفصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھوٹنا دو برس مین ہوتا ہے تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی نے حمل کی سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے ولیکن ہم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان کیا ہے اسلیے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہین ہے ف - اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے

اور بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ مین نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے
کہا کہ ہمارے پڑوس مین محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہی وہ اور اُسکا شوہر دونون سچے آدمی ہین اُسکے تین بیٹے بارہ برس مین
پیدا ہوے یعنی ہر حمل چار برس رہا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہمکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے مین تامل ہی
اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کریگی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہی کیونکہ یہ حدیث صحیح
ہی اور شارع کے کلام مین خطا کا احتمال نہین ہی اور اس عورت مین احتمال موجود ہی غایۃ الامر یہ ہی کہ اُسکو چار برس حیض نہین
ہوا حالانکہ عورتون کو دو دو برس حیض نہین آتا ہی تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ مین حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی
بغیر بچہ کے ہوتا ہی پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اُسنے نو مہینے تک اپنے پیٹ مین آثار حمل پائے اور پیٹ
بڑا ہو گیا حتی کہ درد زہ شروع ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسیطرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا
گیا یہانتک کہ پیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہین پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ مین ایسی حکایتون کا کوئی اعتبار نہین ہی
م ف ۔ ومن تزوج امۃ اشتراہا فان جاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم اشتراہا لزمہ لانہ فی الوجہ
الاول ولد المعتدۃ فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجہ الثانی ولد المملوکۃ لانہ یضاف الحادث
الی اقرب وقتہ فلا بد من دعوۃ وہذا اذا کان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین
یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانہا حرمت علیہ حرمۃ غلیظۃ فلا یضاف العلوق الا الی
ما قبلہ لانہا لا تحل بالشراء ۔ اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اُسکو طلاق دیدی پھر اُسکو
اُسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینے سے کم پر بچہ جنی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہین ہوگا اسوجہ
سے کہ پہلی صورت مین وہ عدت والی کا بچہ ہی کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہی یعنے اُسکی طلاق کی عدت وضع حمل ہی اور
دوسری صورت مین وہ اُسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہی اسواسطے کہ اُسکا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی
وقت طلاق کی طرف منسوب نہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہان نسب کا دعوی کرنا ضرور ہی یعنی بدون دعوے
کے نسب لازم نہوگا اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اُسنے دو طلاقین دی ہین تو طلاق
کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہین
رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہین ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ
سے یہ باندی حلال نہین ہو سکتی ہی ف ۔ اسواسطے کہ باندی کے حق مین دو طلاقین حرمت غلیظہ ہین کہ بغیر دوسرے
شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہین ہو سکتی ہی اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری
پر محمول کرنا چاہئیے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اُسنے باندی کو
ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہین ہی پس شاید بعد خرید کے اُسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہی اور قاعدہ
یہ ہی کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اُسکا نسب جبھی ثابت ہوتا ہی کہ مولے اُسکے نسب کا دعوی کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت
ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہین ہی بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہی تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا ۔ ع
ومن قال لامتہ ان کان فی بطنک ولد فہو منی فشہدت علی الولادۃ امرأۃ فہی ام ولدہ لان الحاجۃ
الی تعیین الولد ویثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع ۔ جسنے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ مین بچہ ہو تو وہ
میرے نطفہ سے ہی پھر اُسکے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ یہان صرف ولادت
معین ہونے کی حاجت ہی اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہی ف ۔ رہا حمل کا دعوی کرنا تو

وہ پہلے پایا گیا لیکن یہ حکم اُسوقت ہے کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو نسب
لازم نہوگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مولی کی گفتگو کے بعد حمل رہا ہو تو مولے اسکا دعوی کرنے والا نہوگا ع- ومن قال لغلام ہو ابنی
ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأتہ فہی امرأتہ وہو ابنہ یرثانہ - اور جسنے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر
مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اُس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اُسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اُسکا بیٹا ہوگا
اور وہ دونوں میت کے وارث ہونگے - وفی النوادر جعل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یکون لہا المیراث
لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبہۃ وبملک الیمین فلم یکن قولہ
اقرارا بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا کانت معروفۃ بالحریۃ وبکونہا ام الغلام والنکاح الصحیح
ہو المتعین لذلک وضعا وعادۃ - اور نوادر میں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہو
کیونکہ نسب جیسے نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے ویسے نکاح فاسد سے ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شبہہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی
عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اُسکے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اُسکی منکوحہ زوجہ
ہے تاکہ وارث ہو یعنے شاید مملوکہ ہو یا اُس سے شبہہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نہوا اور استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے نسب ثابت ہونے
میں شرع وعادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہے ف - تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح
صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی
کیونکہ اگر ایسی نہو تو وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اُسکی موت سے آزاد ہو گئی - اسیطرح یہ اُس طفل
کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہو تو بھی وارث نہوگی - ولو لم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلا
میراث لہا لان ظہور الحریۃ باعتبار الدار حجۃ فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث - اور اگر یہ ثبوت نہو کہ یہ
عورت آزاد ہے پس وارثوں نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دار الاسلام
کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لیے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا ف - یعنی اگر
کہا جاوے کہ یہ عورت جب دار الاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں کسی کی مملوک نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی
آزاد ہے پس وارثوں کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دار الاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی
ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اُسکا قول قبول نہوگا بلکہ اُسکے ذمہ سے مملوکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث
کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے -

باب حضانۃ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اُسکا اول حقدار ہے اُسکے بیان میں ہے - واذا وقعت الفرقۃ بین الزوجین
فالام احق بالولد - اور جب شوہر وزوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اُسکی ماں ہے ف - یعنی بچہ کا پرورش
کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پیر والا ہو جائے اسکی زیادہ مستحق ماں ہے تو بچہ اُسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتابیہ ہو یعنی یہودیہ
یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ پر شفقت میں فرق نہیں ہوتا - لما روی ان امرأۃ قالت
یا رسول اللہ ان ابنی ہذا کان بطنی لہ وعاء وحجری لہ حواء وثدیی لہ سقاء وزعم ابوہ انہ ینزعہ منی فقال
علیہ السلام انت احق بہ ما لم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی الحضانۃ فکان الدفع الیہا انظر

الیہ اشار الصدیق رضہ ریقہا خیر لہ من شہد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ والصحابۃ حاضرون متوافرون - کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جسکے لیے میرا پیٹ ظرف رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا ڈول رہی اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھسے اسکو چھین لیگا یعنے اسلیے کہ مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچہ کی حقدار ہے جبتک تو اپنا نکاح نکرے رواہ ابوداود وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کرسکتی ہے تو ماں کو دینا بچہ کے حق مین زیادہ بہتر ہے اور اسی کی طرف حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اے عمر اس بچہ کو شہد سے شہد صفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اسکو زیادہ پسند ہے یہ آپ نے اسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال یہ تھا کہ اسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے ف یعنی کسی نے اسکا انکار نہین کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار مین سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دیدی پھر ایک روز عمر رضی اللہ عنہ سوار ہوکر مسجد قبا کو گئے تھے وہان اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھا اسکو گود مین اٹھا لیا یعنی چاہا کہ ہمین جدا کرکے لیجاوین پس انکی ساس نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لیجانے سے روکا پس دونون جھگڑتے ہوے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اسکے حق مین بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو وہی اپنے بچہ کی زیادہ حقدار ہے جبتک دوسرے شوہر سے نکاح نکرے یہانتک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے پسند کرے اور حکم دیا کہ اے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہین ارا یہانتک کہ وہ عورت لیگئی سم رح - والنفقۃ علی الاب علی ما نذکر ولا تجبر الام علیہ لانہا عست تعجز عن الحضانۃ - اور بچہ کا خرچہ اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات مین بیان کرینگے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی ماں مجبور نہین کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہین کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جاوے ف یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اسپر پرورش کے واسطے جبر نہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سواے اسکی ماں کے نہو تو ایسی صورت مین پرورش کے واسطے ماں مجبور کیجائیگی - کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اسکو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہوگی ع ن فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تستفاد من قبل الامہات - پھر اگر اسکی ماں نہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کرلیا یا مرگئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ حقدار ہے اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کیطرف سے آتی ہے - فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوات لانہا من الامہات ولہذا تحرز میراثہن السدس ولانہا اوفر شفقۃ للولاد - پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی پرنانی وغیرہ موجود نہو (یا انکار کرے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پردادی وغیرہ بہ نسبت بہنون کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن مین سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ پیدایشی قرابت کے بہت بڑھی ہوئی ہے - فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوین ولہذا قدمن فی المیراث وفی روایۃ الخالۃ اولی من الاخت لاب لقولہ علیہ السلام الخالۃ والدۃ وقیل فی قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش انہا کانت خالتہ - پھر اگر اسکی دادی بھی نہو تو پھوپھیون اور خالاؤن سے بہنین زیادہ مستحق ہین کیونکہ وہ اسکے ماں باپ کی لڑکیاں ہین اور اسی وجہ سے میراث مین مقدم کی گئی ہین اور کتاب الطلاق

کی روایت میں ہی کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہو اُس سے خالہ زیادہ حقدار ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
خالہ ماں ہوتی ہی اور قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش کی تفسیر میں کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہیں
ف ــ ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ ماں ہی اور بخاری نے براء ابن عازب سے طویل حدیث
روایت کی جسمیں آیا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہی اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرۃ القضاء میں حدیث طویل مروی ہی
اور اُسمیں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے
دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہی اور زید بن حارثہ نے
کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہی یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبد المطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے
بھائی کی بیٹی ہی اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہی اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہی پس
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہاں اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہی اور حضرت علی
کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھسے ہی اور میں تجھسے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت وسیرت
سے مشابہ ہی اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی وولی ہی اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہی پھر واضح
ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہی چنانچہ فرمایا۔ وتقدم الاخت لاب
وام لانہا اشفق ۔ اور جو بہن باپ اور ماں دونوں کیطرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اسکی
شفقت زیادہ ہوگی ۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لہن من قبل الام ۔ پھر جو بہن
صرف ماں کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی جانب سے ہی ف ــ تو ماں
کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علماے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہی
حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہی کہ باپ والی بہن بہ نسبت ماں والی بہن کے مقدم ہی اور یہی امام احمد کا قول ہی ع ۔ ثم الخالات
اولے من العمات ترجیحا لقرابۃ الام ۔ پھر خالائیں بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ یہاں مادری قرابت کو
ترجیح ہی ۔ وینزلن کما نزلنا الاخوات معناہ ترجیح ذات قرابتین ثم قرابۃ الام ۔ پھر خالائیں درجہ بدرجہ
اُسی طرح رکھی جائینگی جیسے ہمنے بہنوں کو بیان کیا اسکے یہ معنی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر ماں والی کو ف ــ یعنی بچہ
کی جو خالہ اُسکی ماں کی سگی بہن ایک ماں باپ سے ہو وہ اولی ہی پھر جو اُسکی ماں کی بہن صرف ماں کی جانب سے پھر جو فقط
باپ کی جانب سے ہو ۔ ثم العمات ینزلن کذلک وکل من تزوجت منہن یسقط حقہا الا الجدۃ اذا کان
زوجہا الجد ۔ زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیہ نزرا وینظر الیہ شزرا فلا نظر ۔ پھر خالاؤں کی پھوپھیاں ہیں وہ بھی اسیطرح
درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک ماں باپ کی بہن مقدم ہی پھر صرف ماں کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے ۔ اور واضح
ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کرلیا ہو اُسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت
کرچکے یعنی جسمیں گذرا کہ بچہ کی ماں کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہی جبتک کہ تو اپنا نکاح نکرے اور دوسری دلیل یہ ہی کہ ماں کا شوہر
جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دیگا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھیگا تو بچہ کے حق میں کوئی نگاہداشت نہیں ہی
ف ــ یعنی بچہ تو اپنی ماں کی پرورش میں اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اُسکی ماں بہت شفقت ومحبت کریگی اور جب اُسکی ماں
نے ایسے شخص سے نکاح کرلیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہی تو بچہ گھڑکی جھڑکی میں بے غور پڑا رہیگا پس ماں کو دینا اُسکے
حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہی ۔ قال الا الجدۃ اذا کان زوجہا الجد لانہ قائم مقام ابیہ فینظر لہ ۔ سواے جدہ کے
جبکہ اُسنے اپنا نکاح جد سے کرلیا تو اُسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اُسکے باپ کے قائم مقام ہی پس اُسپر نظر شفقت کریگا

ف یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرلے تو اسکا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جد کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کرلے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کرلیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کرلیا تو ایسا نکاح کرلینا مضر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اسکی شفقت باقی رہیگی - وکذا کل زوج ہو ذو رحم محرم منہ لقیام الشفقۃ نظرا الی القرابۃ القریبۃ - اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اسکے کہ قرابت قریبہ ہے ف یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جسکا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اسپر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا - ومن سقط حقہا بالتزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیۃ لان المانع قد زال - اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہوگیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اسکا حق پرورش لوٹ آویگا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی ف مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اسنے کسی اجنبی سے نکاح کرلیا حتی کہ اسکا حق زائل ہوگیا اور اسکی نانی زیادہ حقدار ہوگئی پس نانی نے اسکو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اسکی ماں کو اسکے شوہر نے طلاق دیدی یا وہ شوہر مر گیا یا اسنے خلع لے لیا غرضکہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہوگیا - فان لم تکن للصبی امرأۃ من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاہم اقربہم تعصیبا لان الولایۃ للاقرب وقد عرف الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیرۃ لا تدفع الی عصبۃ غیر محرم کمولی العتاقۃ وابن العم تحرزا عن الفتنۃ - اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اسکے کنبہ سے کوئی عورت نہو پس اسکی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی صرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبہ کو نہ دینگے جو اسکا محرم نہو جیسے مولی عتاقہ اور چچا کا بیٹا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو جاوے والام والجدۃ احق بالغلام حتی یاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ وفی الجامع الصغیر حتی یستغنی فیاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی الاستنجاء ووجہہ انہ اذا استغنی یحتاج الی التأدب والتخلق بآداب الرجال واخلاقہم والاب اقدر علی التأدیب والتثقیف والخصاف رح قدر الاستغناء بسبع سنین اعتبارا للغالب - اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہاں تک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہاں تک کہ لڑکا بے پروا ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں کیونکہ پورا استغنا تو استنجا پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہوگیا تو اسکو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب واخلاق سیکھے اور ادب سکھلانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہے ف اور اسی پر فتوی ہے الکافی - والام والجدۃ احق بالجاریۃ حتی تحیض لان بعد الاستغناء تحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرأۃ علی ذلک اقدر وبعد البلوغ تحتاج الی التحصین والحفظ والاب فیہ اقوی واہدی وعن محمد رح انہا تدفع الی الاب اذا بلغت حد الشہوۃ لتحقق الحاجۃ الی الصیانۃ - اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہاں تک کہ اسکو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اسکو عورتوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد اسکو نکاح سے محصنہ کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت

اور رہنمائی ہے اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہونچ جاوے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے کیونکہ اسکی حفاظت
کی ضرورت ہے ف اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد ہے کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں
پر اعتماد نہیں ہے اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہونچ جائیگی اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ جب تک
نو برس کی نہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہونچتی ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں ع- ومن
سوی الام والجدة احق بالجارية حتی تبلغ حد الشتهی وفی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانها لا تقدر
علی استخدامها ولهذا لا تواجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا-
اور سوائے ماں و نانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی خواہش
کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوا
ماں و نانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہے اور اسی وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے
اجارہ و نوکری پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا یعنی وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف ماں و نانی کے کہ ان
دونوں کو شرعًا اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے- قال والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة
في حق الولد لانهما حرتان اوان ثبوت الحق- باندی کو اگر اسکے مولی نے آزاد کر دیا اور ام الولد بھی آزاد کر دیگئی
تو بچہ کی پرورش میں انکا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہے اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں
ف اسکی صورت یہ ہے کہ مولی نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولی کی اس سے خود اولاد
ہوئی پھر مولی نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ
اپنے بچوں کی پرورش کے مستحق ہیں- وليس لهما قبل العتق حق في الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة
المولى- اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولی کی خدمت میں مشغول ہونے
کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں- والذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان او يخاف ان
يألف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده- مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا
اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے تاوقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ
اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہے ف جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے
لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سور نہ کھلاوے
اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہیں ہے ع- ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعي
لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب
فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره
الانظر بدعائه عليه السلام او يحمل على ما اذا كان بالغا- اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہے اور امام شافعی نے
کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جاوے
تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اسیکو اختیار کریگا جسکے پاس اسکو آرام ملے یعنی وہ اسکو کھیل کے واسطے فارغ چھوڑ دے
تو ایسا کرنے میں شفقت کی نظر نہو گی اور یہ بات صحت کو پہونچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہے اور رہی
وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللهم اهده یعنی اے
اللہ تعالی اسکی ہدایت فرما دے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے لیے بہتر ٹھیک توفیق مل گئی یا

ایسی صورت مین محمول ہی کہ جب بچہ بالغ ہو **ف** واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابوداؤد ونسائی وحاکم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر چاہتا ہی کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہی اور یہ تیری ماں ہی تو انمین سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑ لے پس اُسنے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لیگئی - ورواہ الترمذی وابن حبان وابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مین نے عبداللہ ابن عبید سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے مین اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے جسکے ساتھ رہے بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونون صحیح ہین ہان یہ احتمال باقی ہی کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہی اور رہی وہ حدیث کہ جسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہی وہ دوسری حدیث ہی جسکو ابوداؤد ونسائی وغیرہ نے روایت کیا کہ عبدالحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب مین اسلام لایا تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونون مین ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونون اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھلایا اور دونون سے کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکو نیک راہ دکھا پس ماں کی طرف سے مڑکے باپ کی طرف چلا آیا اور اُسنے لے لیا ورواہ ابن ماجہ واحمد واسحاق اور ابن قطان نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور دوسری روایت مین ہی کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عمیرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان اور ابن القطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہین ایک مین لڑکا تھا اور دوسرے مین لڑکی اور عبدالحمید ابن جعفر اور اُنکا باپ دونون ثقہ ہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہی اور ہمارے علما نے صرف عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو جوابات دیے ہین وہ سب ضعیف ہین اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو اختیار ہی کہ والدین مین سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف ملا دے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہی اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال مین باپ اپنے پاس رکھے جبکہ باکرہ ہی اور اگر ثیبہ ہو تو اُسمین تفصیل ہی - کافی مین ہی کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اُسکے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا مگر یہ شرط باطل ہی ع م - **واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب** - اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ ایسا کرنے مین باپ کے حق مین ضرر ہی **ف** یعنی اگر شوہر و زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہی اور شوہر نے اسکو طلاق دیدی پس مطلقہ نے بعد انقضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر مین سکونت کرے جہان اُسکا نکاح نہین ہوا تھا تو اسمین باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہین ہی - **الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه** - مگر یہ جائز ہی کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اُسی مقام مین نکاح کیا ہو **ف** یعنی عورت کو اپنے وطن مین لیجانا جب ہی جائز ہی کہ نکاح وہین ہوا ہو - **لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تأهل ببلدة فهو منهم** - کیونکہ وہان نکاح کرنے سے رواج وشرع کے موافق وہین قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہی اور رہی شرع) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر مین بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھین مین سے ہی - **ف** ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھون نے منیٰ مین پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی کہ جس

مرد نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو وہ اُسی شہر والون مین سے ہو جاتا ہی کہ مقیم کی نماز پڑھے اور مین جسوقت مکہ مین داخل ہوا تو مین نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ رواہ ابو یعلی واحمد ع۔ ولہذا یصیر الحربی بہ ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حربی کافر بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہی ف۔ یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام مین آکر ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہی چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ مین یہ عبارت نہین ہی اور غایۃ البیان مین ہی کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے مین یہ عبارت نہین پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہی اور بعضون نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام مین آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دار الحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج الی مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک وہذہ روایۃ کتاب الطلاق وذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع التسلیم فی مکانہ ومن جملۃ ذلک حق امساک الاولاد وجہ الاول ان التزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ عرفا وہذا اصح والحاصل انہ لابد من الامرین جمیعا الوطن ووجود النکاح وہذا کلہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یمکن للوالد ان یطالع ولدہ ویبیت فی بیتہ فلا باس بہ وکذا الجواب فی القریتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر لا باس بہ لان فیہ نظرا للصغیر حیث یتخلق باخلاق اہل المصر ولیس فیہ ضرر بالاب وفی عکسہ ضرر بالصغیر لتخلقہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر مین بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہین نکاح واقع ہوا ہی تو کتاب مین اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہین ہی اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہی اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ عورت کو یہ اختیار ہی کیونکہ جس مقام مین عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہین واجب ہوتے ہین جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہین مبیع سپرد کرنا واجب ہوتا ہی اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہی کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھکر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہی کہ نکاح کرنا جب پردیس مین واقع ہوا تو یہ رواج نہین ہی کہ وہین ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہی اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونون باتین پائی جائین ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہین نکاح پایا گیا ہو لیکن یہ سب اُسوقت ہی جب دونون شہرون کے درمیان دور فاصلہ ہی اور اگر ایسے قریب ہون کہ باپ جب چاہے جاکر اپنے بچہ کو دیکھکر واپس ہوکر اپنے گھر مین رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہین کہ عورت وہان لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤن کے درمیان ہی اور اگر عورت نے شہر کے گاؤن سے نکل کر شہر مین لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اسمین بچہ کے حق مین بہتری ہی کہ وہ شہر والون کے اخلاق سیکھ جائیگا اور اور باپ کے حق مین بھی کچھ ضرر نہین اور اگر اسکے برعکس اُسنے شہر سے نکل کر گاؤن مین لیجانا چاہا تو بچہ کے حق مین ضرر ہی کیونکہ گنوارون کے اخلاق سیکھیگا تو عورت کو ایسا اختیار نہین ہی ف۔ اگر شوہر و زوجہ مین جدائی ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ مین بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی تو پھوپھی کا حق مقدم ہو جائیگا جبکہ شوہر تنگدست ہو اور یہی صحیح ہی ع۔

باب النفقۃ

یہ باب نفقہ کے بیان مین ہی۔ نفقہ وہ روزینہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب ہونا

چیز۔ اسباب سے ہوتا ہی از انجملہ زوجیت ہی و قرابت ہی اور انھین اسباب مین سے ملک ہی چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہوگا۔ مع ۔ قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمة کانت او کافرة اذا سلمت نفسها الی منزله فعلیه نفقتها وکسوتها وسکناها ۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہی خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر مین سپرد کردے تو شوہر پر اُسکا نفقہ ولباس وسکونت واجب ہی ف ۔ اقطع نے شرح قدوری مین کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہی کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر مین سپرد کردے اور یہی بعض متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہی لیکن یہ قول مختار نہین ہی اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ مین مذکور ہی کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہی اگرچہ شوہر اُسکو اپنے گھر نہ لیجاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہی اور اپنے گھر لیجانا شوہر کا حق ہی پس اگر وہ نہ لیگیا تو اُسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہوگا اور اگر اُسنے زوجہ کو لیجانا چاہا اور اُسنے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہی مثلاً مہر بالفعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہی تو بھی اُسکا نفقہ لازم ہی اور اگر اُسنے ناحق انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہین ہی اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لیجانا نہین چاہا تو بھی اُسکا نفقہ واجب ہی اور اسی پر فتوی ہی ۔ والاصل فی ذلک قوله تعالی لینفق ذو سعة من سعته وقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف وقوله علیه السلام فی حدیث حجة الوداع ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف ۔ اور نفقہ واجب ہونے مین اصل یہ ہی کہ قرآن مجید مین اللہ تعالی نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا بقدر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچون کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ مین فرمایا کہ تمھارے اوپر تمھاری عورتون کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی ف ۔ رواہ مسلم وغیرہ ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغیره کانت نفقته علیه اصله القاضی والعامل فی الصدقات ۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہی کہ نفقہ روکنے کا عوض ہی تو جو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ محبوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کیواسطے محبوس ہی تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہی اور جو شخص زکوۃ کے واسطے عامل ہو ف ۔ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہین کرتے بلکہ مسلمانون کے مصالح پورے کرتے ہین تو مسلمانون کے عام حق یعنی بیت المال مین سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہی اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافرون سے لڑنے والے مسلمانون کا ہی اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہین تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہوئی تو شوہر پر اُسکا نفقہ واجب ہی ۔ و ہذه الدلائل لا فصل فیها فیستوی فیها المسلمة والکافرة ۔ اور ان دلیلون مین کوئی تفصیل نہین ہی پس مسلمان زوجہ وکافرہ زوجہ حق نفقہ مین برابر ٹھہرین ف ۔ یعنی دلائل مطلقا زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہین مسلمہ وکافرہ کی تفصیل نہین کرتی ہین تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے یہان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا ۔ ویعتبر فی ذلک حالهما جمیعا اور نفقہ کی مقدار مین شوہر وزوجہ دونون کے حال کا اعتبار ہی ف ۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر جو کچھ ادا نکرسکے وہ اُسپر قرضہ رہیگا ۔ قال العبد الضعیف وهذا اختیار الخصاف وعلیه الفتوی وتفسیره انهما اذا کانا موسرین تجب نفقة الیسار وان کانا معسرین فنفقة الاعسار وان کانت معسرة والزوج موسرا فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات ۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے اختیار کیا یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہی اور اسی پر فتوی ہی اور اس قول کی تفسیر یہ ہی کہ جب دونون خوشحال ہون تو آسودگی کا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونون تنگدست ہون تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتون سے بڑھکر اور مالدار عورتون سے گھٹکر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکرخی رح یعتبر حال الزوج وہو قول الشافعی رح لقولہ تعالیٰ لینفق ذو سعۃ من سعتہ۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے ف۔ اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے مبسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ اسبیجابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تصریح کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و بدائع وغیرہم کا ہے۔ م ف ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لہند امرأۃ ابی سفیان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خصاف کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھکو اور تیرے بچون کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو ف۔ سوائے ترمذی کے باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرد بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچون کو کافی ہو سوائے اسکے جو میں اسکے مال سے اسکی نادانستگی میں لیلون تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعتبر حالہا۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ وہو الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفایۃ والفقیرۃ لا تفتقر الی کفایۃ الموسرات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقہ یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اسکو مالدار عورتون کی کفایت درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی مرد ہرچند بہت مالدار ہو اسکے مال سے عورت کو بقدر کفایت ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالدارون کی کفایت درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ مترجم کہتا ہے اسمین دغدغہ یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اسطرح خفیہ لینا شاید کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو۔ ہان یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فنحن نقول بموجبہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنے آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہیں کہ اسکو اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جسقدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا ف۔ یعنی مثلاً مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ اوسط لازم آیا مگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دیدیا مثلاً پانچ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اسپر قرضہ رہے حتی کہ جب کبھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کردے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وتبین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی رح انہ علی الموسر مدان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہوگیا کہ کوئی اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رح نے مقدر کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ چہارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ مد واجب ہے ف۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہو سکتا۔ لان ما وجب کفایۃ لا یتقدر شرعا فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے ف۔ کیونکہ لوگون کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں فرق ہے۔ وان امتنعت من تسلیم نفسہا حتی یعطیہا مہرہا فلہا النفقۃ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہی ف یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا۔ لانہ منع بحق فکان فوت الاحتباس بمعنی من قبلہ فجعل کلا فائت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہی تو عورت کا محبوس نہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہی تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محبوس رہی ف لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہی کہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر اُسکی رضامندی سے وطی واقع ہوچکی پھر اُسنے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہی اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہوگا۔ع۔ وان نشزت فلا نفقۃ لھا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس منھا و اذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقۃ بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرھا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہو یہانتک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اُسنے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اُسکے احتباس پر واجب تھا اور جب اُسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اُسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہوگئی پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہی مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہی تو نفقہ ساقط نہوگا کیونکہ احتباس موجود ہی اور شوہر اُس سے زبردستی وطی کر سکتا ہی ف اور احتباس سے یہی مراد ہی کہ عورت اپنے شوہر کی اسطرح پابند ہو کہ اُس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یستمتع بھا فلا نفقۃ۔ اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہی ف اور یہی جمہور علما کا قول ہی۔ لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیھا والاحتباس الموجب ما یکون وسیلۃ الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضۃ علی ما نبین وقال الشافعی رح لھا النفقۃ لانھا عوض عن الملک عندہ کما فی المملوکۃ بملک الیمین ولنا ان المھر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلھا المھر دون النفقۃ۔ کیونکہ وطی ممتنع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہی جو عورت میں موجود ہی اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہی وہ احتباس ہی جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اُسکا نفقہ ساقط نہیں ہوتا چنانچہ ہم عنقریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہی جیسے اُس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ملک کا عوض تو مہر ہی اور ایک ہی شے کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہی نفقہ نہیں ہی ف اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہی جسکی جانب کچھ خواہش نہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر تمتع ممکن ہی تو اُسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اُس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہی جسکو رتق یا قرن ہو۔ع۔ وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی الوطی وھی کبیرۃ فلھا النفقۃ من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہو تو شوہر کے مال سے اُسکے لیے نفقہ واجب ہوگا ف اور یہی جمہور علما کا قول ہی۔ لان التسلیم تحقق منھا وانما العجز من قبلہ فصار کالمجبوب والعنین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہی تو مانند مجبوب وعنین کے ہوگیا ف پس جیسے مجبوب وعنین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہی اسیطرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ واذا حبست المرأۃ فی دین فلا نفقۃ لھا لان فوت الاحتباس منھا بالمماطلۃ وان لم یکن منھا بان کانت عاجزۃ فلیس منہ

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے تحقق ہوا کہ اُسنے ادائے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس رہنا عورت کی
طرف سے نہو اسطرح کہ وہ عورت ادائے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کیطرف سے نہیں ہو یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں
ہوسکتا۔ وکذا اذا غصبہا رجل کرہا فذہب بہا وعن ابی یوسف رح ان لہا النفقۃ والفتوی علی الاول لان
فوت الاحتباس لیس منہ لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف
ان لہا النفقۃ لان اقامۃ الفرض عذر ولکن تجب علیہ نفقۃ الحضر دون السفر لانہا ہی المستحقۃ علیہ ولو سافر
معہا الزوج تجب النفقۃ بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقۃ الحضر دون السفر ولا تجب
الکراء لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کرکے لیگیا تو بھی یہی حکم ہو اور یہی ظاہر الروایۃ ہو اور ابو یوسف سے
نوادر میں روایت ہو کہ مغصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہو کیونکہ احتباس زائل
کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہو تاکہ حکما باقی ٹھہرایا جاوے اور اسیطرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُسکا
نفقہ ساقط ہو کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہو اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہو یعنی پھر نفقہ ساقط نہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہوگا یعنی سفر میں
جو زیادہ خرچ پڑتا ہو وہ واجب نہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہو اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا
تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہو کیونکہ شوہر اسکے ساتھ قائم ہو لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا
نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف۔ یعنی نفقہ حضری اُسکے شوہر کے ذمہ واجب ہو۔ وان
مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقۃ۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریضہ ہوئی تو اُسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔
ف۔ ظاہر الروایۃ یہی ہو مطلقًا مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہو خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہو جیسے حیض میں ہوتا ہو۔ والقیاس
ان لا نفقۃ لہا اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجہ الاستحسان الاحتباس قائم
فانہ یستانس بہا ویمسہا وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبہ الحیض وعن ابی یوسف رح انہا اذا سلمت
نفسہا ثم مرضت تجب النفقۃ لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسلیم لم یصح قالوا ہذا حسن
وفی لفظ الکتاب ما یشیر الیہ۔ اور قیاس اسکو مقتضی تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہو جبکہ ایسا مرض ہو جو جماع سے
مانع ہو کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا رہا لیکن استحسانًا ساقط نہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہو کہ عورت ہنوز محبوس ہو کیونکہ شوہر
اُس سے انس پاتا ہو اور اُسکو مساس کرتا اور وہ اسکے گھر کی حفاظت کرتی ہو اور وطی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہو تو حیض
کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہو کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کردیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہیگا اور اگر پہلے
بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہوگا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہوا اور
ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہو اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہو جو اس جانب اشارہ کرتا ہو ف۔ کیونکہ کتاب میں
یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُسنے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا تب بیمار ہوئی۔ قال وتفرض
علی الزوج النفقۃ اذا کان موسرا ونفقۃ خادمہا۔ اور جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض
کیا جائیگا ف۔ اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت
کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اسپر چاروں فقہا کا اتفاق ہو بشرطیکہ شوہر تونگر ہو ورنہ
نہیں ع۔ والمراد بہذا بیان نفقۃ الخادم ولہذا ذکر فی النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ
خادمہا ووجہہ ان کفایتہا واجبۃ علیہ وہذا من تمامہا اذ لا بد لہا منہ۔ اور یہاں پھر اس مسئلہ کو بیان کیا ہے

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخون مین یون مذکور ہے۔ تفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقة
خادمها یعنی جب شوہر تونگر ہو تو اسپر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
اور کفایت کے پورے کرنے مین سے یہ بھی ہے کہ اسکے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے ف۔ کہ یہ
خادمہ اسکی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضون نے عام رکھا ہے ع۔ ولا تفرض لاکثر
من نفقة خادم واحد وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہین فرض کیا جائیگا اور یہ امام
ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے ف۔ اور یہی جمہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کرخی و قدوری نے کچھ اختلاف نہین ذکر کیا
بلکہ بیہقی و اسبیجابی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسے شیخ مصنف نے بیان کیا ہے ع۔ وقال ابو یوسف رح تفرض
لخادمین لانها تحتاج الی احدهما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکے
دو خادمون کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجا لاوے
ف۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تونگر ہو جسکے ساتھ جہیز مین بہت سی خدمت والیان آئی ہون
تو سب خادمون کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا و لیکن تحقیق یہ
ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہین وہ مشہور نہین ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ
و محمد ہے ع۔ ولهما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورة الی اثنین ولانه لو تولی کفایتها بنفسه کان کافیا
فکذا اذا اقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر یلزمه من نفقة الخادم ما یلزم المعسر من نفقة
امرأته وهو ادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذا كان موسرا اشارة انه لا تجب نفقة الخادم عند اعساره
وهو رواية الحسن عن ابی حنیفة رح وهو الاصح خلافا لما قاله محمد رح لان الواجب على المعسر ادنى الكفاية
وهي قد تكتفي بخدمة نفسها۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونون کامون کو پورا کر سکتا ہے تو دو آدمیون
کی کوئی ضرورت نہین اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کامون کی پرداخت کرلے تو کافی ہو جائے تو یونہین جب اوسنے
اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ مین اسیقدر دینا لازم
ہوگا جسقدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ مین لازم ہوتا ہے یعنی ادنے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور جو قدوری نے کتاب مین فرمایا
کہ نفقہ خادم اسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست ہو تو اسپر خادم کا نفقہ واجب نہین ہے
اور یہی حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہین کہ تنگدست پر بھی نفقہ خادم
لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہین ہے کیونکہ تنگدست پر تو یہی واجب ہے کہ ادنے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کامون
کی کفایت کر لیتی ہے ف۔ واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اسکو اتنا مقدور ہو جس سے اسپر صدقہ حرام ہو اور اتنا
مقدور ضرور نہین کہ جس سے اسپر زکوٰۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ مین اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی مین
فرق نہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اسمین فرق ہوگا اور اسمین اعلی درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
زیتون کا اور ادنی درجہ نمک ہے ع ن۔ ومن اعسر بنفقة امرأته لم یفرق بینهما ویقال لها استدینی علیه
اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگدست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونون مین جدائی نہ کیجائیگی بلکہ قاضی
اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے ف۔ یعنی اناج کو ادھار خرید لے اس شرط پر کہ شوہر کے
مال سے دام ادا ہونگے ع۔ وقال الشافعی رح یفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی منابه
فی التفریق کما فی الجب والعنة بل اولی لان الحاجة الی النفقة اقوى ولنا ان حقه یبطل وحقها یتاخر

والاول اقوی فی الضرر وہذا لان النفقۃ تصیر دینا بفرض القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال وہو تابع فی النکاح لا یلحق بما ہو المقصود وہو التناسل وفائدۃ الامر بالاستدانۃ مع الفرض ان یمکنہا احالۃ الغریم علی الزوج فاما اذا کانت الاستدانۃ بغیر امر القاضی کانت المطالبۃ علیہا دون الزوج اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کردیجائے کیونکہ شوہر اُسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہوگیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اُسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوب وعنین کی صورت میں ہو بلکہ نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہوگا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اگر تفریق کیجائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہو اور عورت کا حق ایسا ہو کہ اُسمیں تاخیر ہو سکتی ہو یعنے شوہر کے ذمہ قرضہ رہو اور مرد کا حق مٹانا ضرر میں بڑھا ہوا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کردیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہو پس عورت اُس سے آیندہ زمانہ میں وصول کریگی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہو تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہو اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہو کہ عورت اپنے قرضخواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کرسکتی ہو اور اگر اُسنے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضخواہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہوگا شوہر پر نہیں ہوگا۔ ف۔ خلاصہ یہ ہو کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عنین پر قیاس کیا ہو اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہو اسواسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہوکر نسل جاری ہونا ہو اور عنین جب اس سے عاجز ہو تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کردی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو وہ صرف مال سے عاجز ہو اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہو بلکہ تابع ہو تو وہ مثل عنین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کیجائیگی بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کرکے اُسکو اجازت دیگا کہ شوہر پر قرضہ لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہو کہ عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ قرضخواہ کو شوہر پر اُترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اُترائی کرنا نہیں جائز ہو۔ واذا قضی القاضی لہا بنفقۃ الاعسار ثم ایسر فخاصمتہ تمم لہا نفقۃ الموسر لان النفقۃ تختلف بحسب الیسار والاعسار وما قضی بہ تقدیر لنفقۃ لم تجب فاذا تبدل حالہ لہا المطالبۃ بتمام حقہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کردیا پھر اُسکا شوہر مالدار ہوگیا پس عورت نے اُس سے مخاصمت کی تو قاضی اُسکے لیے فراخی کا نفقہ پورا کردیگا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ کبھی مختلف ہوتا ہو اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہو جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہو۔ ف۔ یعنی نفقہ تو آیندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے اُسدن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کردیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہو لیکن جبتک تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے یہانتک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی نہوگا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ واذا مضت مدۃ لم ینفق الزوج علیہا وطالبتہ بذلک فلا شیء لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقۃ او صالحت الزوج علی مقدار نفقتہا فیقضی لہا بنفقۃ ما مضی۔ اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اُس سے نفقہ گذشتہ کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملیگا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اُسکے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اُسنے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کرلی ہو تو اسی حساب سے قاضی اُسکے لیے نفقہ گذشتہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقۃ صلۃ ولیست بعوض عندنا علی ما مر من قبل فلا یستحکم الوجوب فیہا الا بالقضاء کالہبۃ لا توجب الملک الا بمؤکد وہو القبض والصلح بمنزلۃ القضاء لان ولایتہ علی نفسہ اقوی من ولایۃ القاضی بخلاف المہر لانہ عوض۔ کیونکہ نفقہ تو گذارے کا عطیہ ہو اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہو چنانچہ سابق بیان ہوچکا تو اُسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جاے

جیسے ہبہ کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنے قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی کے
کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھکر ہے برخلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے ف ــــ تو وہ بغیر حکم قاضی کے
لازم ہو جائیگا - وان مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت النفقة - اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم
دیا گیا پھر وہ مرگیا اور کچھ مہینے گذر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہو گیا ف ــــ اسمین ائمہ ثلثہ کا خلاف ہے - اور اگر قاضی نے بعد نفقہ
فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسنے اُدھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط
نہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اسکو طلاق دیدی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہوگا اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہیں دیا
تو ساقط ہو جائیگا جیسا متن میں ہے - وكذا اذا ماتت الزوجة لان النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة
تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي رح تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانه عوض عنده فصار
كسائر الديون وجوابه قد بيناه - اور یوں ہی اگر زوجہ مرگئی تو بھی ساقط ہو جائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہے اور ایسی عطایا
بوجہ موت کے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مرگیا تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے
اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائیگا اور اُسکے مرنے سے ساقط نہوگا کیونکہ اُنکے نزدیک نفقہ
ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اسکا جواب ہم بیان کر چکے ہیں - وان اسلفها نفقة السنة اي عجلها ثم مات
لم يسترجع منها شيء وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج وهو
قول الشافعي - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی پیشگی دیدیا پھر شوہر مرگیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں
لیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گذرا اُسکا نفقہ حساب کرکے عورت کو دیا جائے اور
باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے ف ــــ اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو
بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا - وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد
بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما انه صلة وقد اتصل
به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد
شيء منها بالاجماع وعن محمد رح انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها شيء لانه يسير فصار في حكم الحال
اور یہی اختلاف لباس میں ہے کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اُسنے پیشگی بطور عوض
لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہد
کا عطیہ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے
واپس نہیں دیے جاتے کیونکہ انکا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور اسی وجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے
ضائع ہو گیا تو بالاجماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ وصول
کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا - واذا
تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها ومعناه اذا تزوج باذن المولى لانه دين وجب في ذمته لوجود
سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر وله ان يفدي لان حقها في
النفقة لا في عين الرقبة ولو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل في الصحيح لانه صلة - اور اگر غلام نے کسی آزاد عورت
سے نکاح کیا تو اُسکا نفقہ غلام پر قرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائیگا اور اُسکے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولی کی اجازت سے نکاح
کیا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اسکے مولی کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسنے راضی ہوکر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام
کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے ولیکن مولی کو یہ اختیار ہے کہ غلام کا فدیہ دیدے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے
نہ کہ غلام کی گردن میں - اور اگر وہ غلام مرگیا تو نفقہ ساقط ہوگیا اور اسیطرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہوگیا کیونکہ
نفقہ تو زندگی کا عطیہ ہے ف - غلام تاجر وہ غلام ہے جسکو مولی نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسنے اُدھار قرض معاملہ
کرکے اپنی گردن پر قرضہ کرلیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائیگا لیکن مولی کو اختیار ہے کہ اُسکا فدیہ دیدے یعنی قرضہ ادا کردے
اسیطرح یہ غلام جسنے مولی کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا اور طحاوی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت
کیا جائیگا لیکن جب ایکبار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا نہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت نہوگا بلکہ جب کبھی
آزاد کیا جاوے تب عورت مطالبہ کرسکتی ہے برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کرکے ادا کیا گیا پھر مشتری
کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتی کہ بار بار اُسکے لیے
فروخت ہوگا - م ع - وان تزوج الحر امۃ فبوأہا مولاہا معہ منزلا فعلیہ النفقۃ لانہ تحقق الاحتباس وان لم یبوأہا
فلا نفقۃ لہا لعدم الاحتباس والتبوئۃ ان یخلی بینہا وبینہ فی منزلہ ولا یستخدمہا ولو استخدمہا بعد التبوئۃ
سقطت النفقۃ لانہ فات الاحتباس والتبوئۃ غیر لازمۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ احیانا من
غیر ان یستخدمہا لا یسقط النفقۃ لانہ لم یستخدمہا لیکون استردادا والمدبرۃ وام الولد فی ہذا کالامۃ - اور اگر
مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولی نے اپنی باندی کو اُسکے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُسپر نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور
رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُسکے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے
اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہوجائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسانا مولی پر لازم
نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولی کی خدمت کی بغیر اسکے کہ مولی اُس سے اپنی خدمت
کو کہے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولی نے اُسکو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو
تو اُسکا حکم مثل محض باندی کے ہے

فصل - وعلی الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہلہ الا ان تختار ذلک لان السکنی من
کفایتہا فیجب لہا کالنفقۃ وقد اوجبہ اللہ تعالی مقرونا بالنفقۃ واذا وجب حقا لہا لیس لہ ان یشرک غیرہا
فیہ لانہ تتضرر بہ فانہا لا تامن علی متاعہا ویمنعہا من المعاشرۃ مع زوجہا ومن الاستمتاع الا ان تختار لانہا
رضیت بانتقاص حقہا - اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جسمیں شوہر والوں میں سے کوئی نہو بسا دے الا
آنکہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کیطرح وہ بھی
شوہر پر واجب ہے اور اللہ تعالی نے نفقہ کے ساتھ ملاکر اسکو بھی واجب کیا ہے اور جب سکونت عورت کے واسطے حق
ہوئی تو مرد کو روا نہیں ہے کہ اُسکا حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب
سے بیخوف نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ ہل مل کر نہیں رہ سکتی اور تیسرے جماع و اُسکے متعلقات سے رکی
ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود
راضی ہوئی - وان کان لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہ معہا لما بینا ولو اسکنہا فی بیت من الدار مفرد
ولہ غلق کفاہا لان المقصود قد حصل - اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُسکو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اُسکے ساتھ

لباوسے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جسکا بند کرنے کا دروازہ جدا
ہو بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہو کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا- ولہ ان یمنع والدیہا وولدہا من غیرہ واہلہا
من الدخول علیہا لان المنزل ملکہ فلہ حق المنع من دخول ملکہ- اور شوہر کو اختیار ہو کہ زوجہ کے والدین کو یا ایک
لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہو اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہو تو اسکو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہو- ولا یمنعہم من النظر الیہا
وکلامہا فی ای وقت اختارہ لما فیہ من قطیعۃ الرحم ولیس لہ فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول
والکلام وانما یمنعہم من القرار لان الفتنۃ فی اللباث وتطویل الکلام وقیل لا یمنعہا من الخروج الی الوالدین
ولا یمنعہما من الدخول علیہا فی کل جمعۃ وفی غیرہما من المحارم التقدیر بسنۃ وہو الصحیح- اور شوہر کو یہ اختیار
نہیں ہو کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اسکے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے
کیونکہ اسمیں ناتا توڑنا لازم آتا ہو اور یہ حرام ہو اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے
کی طرح انکو آنے سے بھی منع نہیں کرسکتا بلکہ یہاں ٹھہرنے سے منع کرسکتا ہو کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور
بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے یہاں جانے اور اُسکے والدین کو یہاں آنے
سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کرسکتا ہو اور اسی پر فتوی ہو اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جنپر یہ
عورت دائمی حرام ہو اُنکی زیارت کا اندازہ ایک سال ہو یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جاوے یا وے آویں اور یہی صحیح
ہو- واذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ وبالزوجیۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقۃ
زوجۃ الغائب وولدہ الصغار ووالدیہ وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف بہ لانہ لما اقر بالزوجیۃ
والودیعۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان لہا ان تاخذ من مال الزوج حقہا من غیر رضاہ واقرار صاحب الید
مقبول فی حق نفسہ لاسیما ہہنا فانہ لو انکر احد الامرین لا تقبل بینۃ المراۃ فیہ لان المودع لیس بخصم فی
اثبات الزوجیۃ علیہ ولا المراۃ خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب
وکذا اذا کان المال فی یدہ مضاربۃ وکذا الجواب فی الدین وہذا کلہ اذا کان المال من جنس حقہا
دراہم او دنانیر او طعاما او کسوۃ من جنس حقہا اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تفرض النفقۃ فیہ لانہ
یحتاج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفۃ رح فلانہ لا یباع علی الحاضر وکذا علی
الغائب واما عندہما فلانہ ان کان یقضی علی الحاضر لانہ یعرف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانہ لا یعرف
امتناعہ- اور اگر شوہر غائب ہوگیا یعنی سفر کو گیا اور اُسکا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہو جو اُس ودیعت کا اقرار
کرتا ہو اور یہ بھی اقرار کرتا ہو کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہو تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور
اُسکے نابالغ اولاد اور اُسکے والدین کا نفقہ مقرر کردیگا اور اسیطرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ
ہو اور اُسی کا مال زید کے پاس ہو حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچوں
اور والدین کا نفقہ مقرر کریگا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اُسنے یہ بھی
اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہو کیونکہ زوجہ کو اختیار رہوتا ہو کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جسکا نام ہند بنت عتبہ ہو) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق میں مقبول
ہو خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرتا تو اُسپر عورت کے گواہ قبول نہوتے

کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہین ہو سکتا اور شوہر غائب کے حقوق ثابت کرنے مین اُسکی
زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہو تو جب اُسکے حق مین یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق مین بھی
ثابت ہو گا اور اسیطرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنے اگر قابض اس مال مضاربت کا اور
زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اُسمین سے ان لوگون کا نفقہ مقرر کر دیگا اور اسیطرح اگر اس شخص پر غائب کا قرضہ
ہو تو بھی ایسی صورت مین یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اُس صورت مین ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اُسکے نفقہ کی قسم
روپیہ یا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنے جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہوتا ہے اگر اسی جنس کا
کپڑا زید کے پاس ودیعت ہو تو قاضی اُسمین سے کپڑا دلوا دیگا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اسمین نفقہ مفروض نکریگا
کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھ گیا ہو تو اسمین سے نفقہ نہین
دلا سکتا کیونکہ اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہین بیچا جاتا ہے سوا ابو حنیفہ کے نزدیک تو اسلیئے کہ جب حاضر ہی کا
مال نہین بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولی نہین بیچا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک اسواسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اُسکا
مال فروخت کرنیکا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا ادائے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہین
کریگا کیونکہ اُسکا انکار کرنا معلوم نہین ہوا ف۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے
ہے کسی کے پاس ودیعت رکھکر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال
فلان غائب کی ودیعت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اُسکی زوجہ اور یہ بچے اُسکی اولاد صغیر اور یہ
لوگ اُسکے والدین ہین یعنی اُس سے مستحق نفقہ ہین یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگون کا نفقہ یا لباس اس
مال سے مقرر کر دیگا۔ **قال** ویاخذ منہا کفیلا نظرا للغائب لانہا ربما استوفت النفقۃ او طلقہا الزوج و
انقضت عدتہا فرق بین ہذا وبین المیراث اذا قسم بین ورثۃ حضور بالبینۃ ولم یقولوا لا نعلم لہ وارثا
آخر حیث لا یؤخذ منہم الکفیل عند ابی حنیفۃ رح لان ہناک المکفول لہ مجہول وہہنا معلوم وہو الزوج ویحلفہا
باللہ ما اعطاہا النفقۃ نظرا للغائب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت
مستحق نفقہ نہوگی تو غائب کا مال واپس دیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اُس سے پیشگی
وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دیچکا اور عدت گذر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت مین کفیل لیا اور میراث
کی صورت مین نہین تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اُسکے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنھون نے گواہی دی
کہ یہ لوگ اُسکے وارث ہین اور یہ نہین کہا کہ ہم انکے سوائے دوسرا وارث نہین جانتے ہین تو قاضی انمین میراث تقسیم کر دیگا
اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگون سے کفیل نہین لیگا اسواسطے کہ وہ شخص معلوم نہین جسکے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ
کی صورت مین معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسیطرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دیگا کہ واللہ اُسنے عورت
کو نفقہ نہین دیا ہے۔ **قال** ولا یقضی بنفقۃ فی مال غائب الا لہؤلاء۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال
مین کسی کے نفقہ کا حکم نہ دیگا سوائے ان لوگون کے ف۔ یعنی سوائے زوجہ اور اُسکی اولاد صغیر اور اُسکے والدین کے
یا جو لوگ انکے حکم مین ہون جیسے اولاد بالغین جو لنجے اپاہج ہون یا عورتین ہون۔ ووجہ الفرق ہو ان نفقۃ ہؤلاء
واجبۃ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما غیرہم
من المحارم فنفقتہم انما تجب بالقضاء لانہ مجتہد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز ولو لم یعلم القاضی بذلک و
لم یکن مقرا بہ فاقامت البینۃ علی الزوجیۃ او لم یخلف مالا فاقامت البینۃ لیفرض القاضی نفقتہا علی الغائب

ویامرہا بالاستدانۃ لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب - اور فرق کی وجہ یہ ہے یعنی
ان لوگون کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرونکا واجب نہوگا ان دونون مین فرق کی وجہ یہ ہی کہ ان لوگون کا نفقہ تو
قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگون کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیوین لیکن قاضی بال
انکو نہ دیتا پس قاضی کا حکم ان لوگون کے واسطے اعانت ہوگیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے
ذمہ آوے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ مین اختلاف ہی اور غائب پر قاضی کا حکم
دینا جائز نہین پس قاضی دوسرون کے نفقہ کا حکم نہ دیگا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہو
اور جس شخص کے پاس مال ہی وہ بھی اسکا اقرار نہین کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت ہو کہ
کہ غائب نے کچھ مال نہین چھوڑا ہی پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے تاکہ
شوہر پر قرضہ ہو یا کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہین دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے مین غائب پر حکم دینا لازم آتا ہی - وقال
زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظرا لہا ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان جحد یحلف
فان نکل فقد صدق وان اقامت بینۃ فقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المراۃ وعمل القضاۃ
الیوم علی ہذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وہو مجتہد فیہ وفی ہذہ المسألۃ اقاویل مرجوع
عنہا فلم نذکرہا - اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ مین حکم دیدیگا کیونکہ اسمین عورت کے واسطے بہتری ہی
اور مرد غائب کے حق مین کچھ ضرر نہین ہی چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اسنے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ
عورت نے اپنا حق لیا ہی اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی
تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہوگیا اور اگر وہ گواہ
دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آجکل قاضیون کا اسی قول پر عمل ہی
کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہی کیونکہ لوگون مین اسکی ضرورت ہی اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہی اور اس مسئلہ مین دیگر
اقوال بھی ہین جنسے مجتہدون نے رجوع کیا ہی تو ہمنے انکا ذکر نہین کیا ف - واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر
نہین کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہین ہی لہذا مین اس ذیل مین بیان کرتا ہون پس اول
یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفریق نہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کیجائیگی
اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی اور اسیطرح اگر کپڑے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہی شیخ ابن الہمام نے
کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابوہریرہ مرفوع ہی جسمین یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش
مین ہی تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کس کی پرورش کرین فرمایا کہ تیری جورو ہی جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے
اور تیرے خادم ہین ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھسے کام لے اور تیرا فرزند ہی جو کہیگا کہ مجھے کسپر چھوڑتا ہی - والاسناد
صحیح - اور دارقطنی کی روایت مین ہی کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید
ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جورو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونون مین تفریق کردیجائیگی اور سعید ابن منصور
نے کہا کہ ہمسے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ مین نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو
نفقہ نہین دیسکتا ہی تو کیا دونون مین جدائی کردیجائے فرمایا کہ ہان تو مین نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہی فرمایا کہ ہان سنت ہی
رواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی
بالاتفاق حجت ہی اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہین دے سکتا اسکو عنین پر قیاس کیا تو وہ

بدرجہ اولے اس لائق ہی کیونکہ بغیر وطی کے میاں باقی رہتا ہی اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عنین میں بالاتفاق
فسخ جائز ہی حالانکہ وطی کی منفعت دونون مین مشترک ہی تو جب مشترک مین یہ جائز ہی تو نفقہ مین جو عورت کے ساتھ خاص
ہی بدرجہ اولے جائز ہوگا اور علی ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اُسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب
درہم کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولے جدائی لازم ہوگی (فرع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول مین
اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا شوہر پر اُسکو اناج دینا واجب ہی اور اصح یہ کہ وہ پیسکر پکوا دے سو روپون سے نفقہ مقدر نہوگا
کیونکہ بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہی اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن
دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہی الخلاصہ اور عورت کے واسطے جاڑے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہی تو جاڑے مین
قمیص اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیون مین نہین ہی پھر مفلس کے واسطے بہت
ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہی اور امام محمد نے مبسوط مین کہین ازار و موزے کا ذکر نہین کیا
حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہی اور زیادہ تفصیل فتاوے ہندیہ مین ہی - م -

فصل - واذا طلق الرجل امرأتہ فلہا النفقۃ والسکنی فی عدتہا رجعیا کان او بائنا - اور جب مرد نے
اپنی جورو کو طلاق دی تو عورت کی عدت مین اُسکے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو
وقال الشافعی رح لا نفقۃ للمبتوتۃ الا اذا کانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لا سیما عندنا فانہ
یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لی
رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا ملک لہ وہی مرتبۃ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا
زوجہا لانعدامہ بخلاف ما اذا کانت حاملا لانا عرفناہ بالنص وہو قولہ تعالے وان کن اولات حمل
فانفقوا علیہن الآیۃ - اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقین
دی ہون تو اسکے واسطے کچھ نفقہ نہین ہی مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی مین البتہ واجب ہی اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت
تک نکاح قائم رہتا ہی خصوصاً ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق مین وطی حلال ہی اور رہی بائن تو اسمین اختلاف ہی
پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہی جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے
کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقین دین پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہین
کیا اور دوسری دلیل یہ ہی کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہین رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح
پر ہی اور اسیوجہ سے اُس عورت کے لیے نہین واجب ہوتا جسکا شوہر چھوڑ مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اسکے
اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالی وان کن اولات حمل الی آخرہ
یعنی اگر یہ مطلقہ عورتین حمل والیاں ہون تو اُنکو نفقہ دو - ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس
قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وہو الولد اذ العدۃ واجبۃ لصیانۃ الولد فتجب النفقۃ ولہذا کان لہا السکنی
بالاجماع وصار کما اذا کانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس ردہ عمر رض فانہ قال لا ندع کتاب ربنا و
سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری صدقت ام کذبت حفظت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام
یقول للمطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدۃ وردہ ایضا زید بن ثابت رض واسامۃ بن زید
وجابر وعائشۃ رضی اللہ عنہا - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا عوض ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے
اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہی کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہی کہ فرزند کی حفاظت کیجائے

تو عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسیوجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکنی واجب ہوتا ہی تو ایسی صورت ہوگئی جیسے حمل ظاہر ہوا اور
حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلے اللہ علیہ
وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑینگے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہی یا جھوٹی ہی اور اُسکو یاد رہا یا بھول گئی
اور میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دیجائیں اُسکے لیے نفقہ وسکنی
واجب ہی جبتک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت واسامہ بن زید وجابر بن عبداللہ وام المومنین
عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا ف۔ حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا کہ بہتر ہے کہ فاطمہ
بنت قیس کو کیا ہوا ہی کہ وہ اللہ تعالے سے نہیں ڈرتی ہی جو کہتی ہی کہ مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ وسکنی نہیں ہی اور حدیث
اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
وابو داؤد وطحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخر میں یہ نہیں ہی کہ میں نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا
الے آخرہ بلکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی ونسائی وطحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہی اور مترجم کہتا ہی
تحقیق یہ ہی کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا
تو ظاہر ہی کہ یہی نفقہ ہوگیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہی ع م - ولا نفقة للمتوفى
عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى
ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة
تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة - اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
نفقہ عدت نہیں ہی اسواسطے کہ اُسکا رُکنا کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہی بلکہ شرعی حق ہی کیونکہ یہ روک اُسکی طرف سے عبادت
ہی کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہی حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہی حتی
اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گذر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہوگا
اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا ہی اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہی - وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن
الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر
بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية
كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا
حبست لاستيفاء المهر - اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہوگئی یعنی دین اسلام
سے پھر گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا ناحق ہوگیا ہی تو
ایسی ہوگئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
بعد وطی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے وطی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزاد ہونے کا اختیار ملا یا بالغ ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہی اور ایسا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہی جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اسواسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کرلے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثا ثم ارتدت
والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان
الفرقة تثبت بالطلقات الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة
والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق۔ اور اگر اُسنے عورت کو تین طلاقین دیدین اسکے بعد وہ نعوذ باللہ مرتد ہوگئی تو اُسکا
نفقہ ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ تین طلاق کے بعد اُسنے
وطی کرائی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہوگئی اور اب جدائی مین مرتد ہونے کو یا پسر شوہر
سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہین ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتدہ ہوگئی وہ قید کیجاتی ہے یہانتک کہ توبہ کرے اور ایسی قیدی
عورت کے واسطے نفقہ نہین ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونون مین فرق ہوگیا

فصل۔ ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة لقوله تعالى و
على المولود له رزقهن والمولود له هو الاب۔ فصل۔ اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اسمین باپ کے
ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اسکی زوجہ کے نفقہ مین کوئی شریک نہین ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہین ہے کیونکہ اللہ تعالے
نے فرمایا وعلى المولود له رزقهن یعنی ان عورتون کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے اور مولود لہ باپ ہے۔ وان كان الصغير
رضيعا فليس على امه ان ترضعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لا تقدر
عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل في تاويل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها
وهذا الذي ذكرنا بيان الحكم وذلك اذا كان يوجد من ترضعه اما اذا كان لا توجد من ترضعه تجبر الام على الارضاع
صيانة للصبي عن الضياع۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضا مین اسکی ماں پر یہ واجب نہین کہ اُسکو دودھ پلاوے
کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے ہی دودھ پلائی
کی اُجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دور نہین کہ بوجہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہو تو اُسکو دودھ پلانے پر مجبور
کرلینے کے کچھ معنی نہین اور قولہ تعالے لا تضار والدة بولدها یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہین اُٹھاویگی اسکی تفسیر مین کہا
کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ ہمنے ذکر کیا ظاہری حکم قضا کا بیان ہے اور یہ بھی اُسوقت
تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کیواسطے
جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے۔ ف۔ اور عمدہ مین مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دوبرس
کے ماخوذ نہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہونا حکم قضاء اسواسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا
واجب ہے اسیواسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہین ہے کیونکہ دین کی راہ
سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اُجرت لینا جائز نہین ہے اور یہ شرح کتاب النفقات مین صریح مذکور ہے ع۔ قال ويستاجر
الاب من ترضعه عندها اما استيجار الاب فلان الاجر عليه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لها۔
قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اسواسطے ہے کہ اجر
اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہین کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو
اُسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجرها وهي زوجته او معتدة لترضع
ولدها لم يجز لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت
لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في

فی المعتدۃ عن طلاق رجعی روایۃ واحدۃ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتۃ فی روایۃ وفی روایۃ اخری جاز
استیجارہا لان النکاح قد زال وجہ الاول انہ باقی فی حق بعض الاحکام - اور اگر اُسنے بچے کی ماں کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح مین موجود ہے یا اسکی طلاق کی عدت مین ہے تو اجارہ نہین جائز ہے اسواسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادھن یعنی مائین
اپنی اولاد کو دودھ پلا دین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ خوبیت اسواسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر
جب اُسنے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الٰہی کے موافق دودھ پلانا اُسپر واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہین - پھر یہ حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہونا تو یہ ایسی معتدہ مین جسکو رجعی طلاق دیگئی ہے
بروایت واحدہ نہین جائز ہے یعنی کوئی اختلاف نہین ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت مین ہو تو اسمین دو روایتین
ہین ایک روایت مین نہین جائز ہے اور دوسری روایت مین جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعضے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے حتی کہ اُسپر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اسکو اپنی
زکوۃ نہین دے سکتا اور نہ اُسکے مفید گواہی قبول ہوگی الخ - ولو استاجرہا وہی منکوحتہ او معتدتہ لارضاع ابن لہ من غیرہا
جاز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لارضاع ولدہا جاز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت
کالاجنبیۃ - اور اگر اُسنے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اسواسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلاوے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہین ہے اور اگر معتدہ کی عدت گذر گئی پھر اُسنے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی - فان قال الاب
لا استاجرہا وجاء بغیرہا فرضیت الام بمثل اجر الاجنبیۃ او رضیت بغیر اجر کانت ہی احق لانہا اشفق فکان النظر
للصبی فی الدفع الیہا - پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ مین بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہین مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا پھر
اُجرت اجنبیہ جو مانگتی ہے اُسی قدر اُجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچہ کی ماں راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے
تو اُسی کو سپرد کرنے مین بچہ کے حق مین بہتری ہے - وان التمست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للضرر عنہ والیہ الاشارۃ
بقولہ تعالی ولا تضار والدۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزامہ لہا اکثر من اجرۃ الاجنبیۃ - اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنی ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت مین نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اُٹھاویگا یعنی اُسپر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اُجرت واجب نہوگی - ونفقۃ الصغیر
واجبۃ علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالفتہ فی دینہ اما الولد فلا طلاق
ما تلونا وعلی المولود لہ رزقہن الآیۃ ولانہ جزؤہ فیکون فی معنی لنفسہ واما الزوجۃ فلان السبب ہو العقد الصحیح
فانہ بازاء الاحتباس الثابت بہ وقد صح العقد بین المسلم والکافرۃ ترتب علیہ الاحتباس فوجبت النفقۃ
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال اما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال
نفسہ صغیرا کان او کبیرا - اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین مین مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین مین مخالف ہو مثلاً یہود یہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل
اطلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے یعنی وعلی المولود لہ رزقہن الخ کیونکہ اسمین کوئی قید دین مین موافق یا مخالف کی نہین
ہے بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی مین ہوا یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہو تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہو کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہو اسکے مقابلہ میں نفقہ واجب ہو اور ظاہر ہو کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہو اور روکنا اسپر مترتب ہوتا ہو تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سابق میں جو ہمنے ذکر کیا کہ باپ پر اولاد کا نفقہ جبتک واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال سے ہو کیونکہ اصل یہ ہو کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو ف۔ اور صغیر کا مالک ہونے کی یہ صورت ہو کہ اُسنے کسی سے میراث پایا یا اُسکو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں مذکور ہو کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اُسکے نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیچ کر اُسی کے نفقہ میں خرچ کرے ع ن۔

فصل۔ وعلی الرجل ان ینفق علی ابویہ واجدادہ وجداتہ اذا کانوا فقراء وان خالفوہ فی دینہ اما الابوان فلقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا نزلت الآیۃ فی الابوین الکافرین ولیس من المعروف ان یعیش فی نعم اللہ تعالی ویترکہما یموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانہم من الآباء والامہات ولہذا یقوم الجد مقام الاب عند عدمہ ولانہم سببوا لاحیائہ فاستوجبوا علیہ الاحیاء بمنزلۃ الابوین وشرط الفقر لانہ لو کان ذا مال فایجاب نفقتہ فی مالہ اولی من ایجابہا فی مال غیرہ ولا یمنع ذلک باختلاف الدین لما تلونا۔ فصل اور آدمی پر واجب ہو کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وے محتاج ہوں اگرچہ دین میں اُسکے مخالف ہوں پس والدین کے نفقہ میں قول اللہ عز وجل ہو وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہ اگر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہو کہ خود نعمت الٰہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہو کہ وہ بھی باپوں اور ماؤں میں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہو تو دادا اُسکے قائم مقام ہوتا ہو اور اسواسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہو۔ اور محتاجی کی شرط اسلیے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال میں واجب ہونا بہ نسبت مال غیر کے اولیٰ ہو اور رہا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اُس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہو کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں اُنکے ساتھ اعتدال کا برتاو رکھے۔ ولا تجب النفقۃ مع اختلاف الدین الا للزوجۃ والابوین والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجۃ فلما ذکرنا انہا واجبۃ لہا بالعقد لاحتباسہا لحق لہ مقصود وہذا لا یتعلق باتحاد الملۃ واما غیرہا فلان الجزئیۃ ثابتۃ وجزء المرء فی معنی نفسہ فکما لا یمتنع نفقۃ نفسہ بکفرہ لا تمتنع نفقۃ جزئہ الا انہم اذا کانوا حربیین لا تجب نفقتہم علی المسلم وان کانوا مستامنین لانا نہینا عن البر فی حق من یقاتلنا فی الدین۔ اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہو کہ جو ہمنے ذکر کی کہ اُسکا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جانا ہو کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محبس ہو جاتی ہو اور اسمیں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہو اور زوجہ کے سوائے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہو کہ جزو ہونا ثابت ہو اور آدمی کو جسکے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہو وہ اُسکی ذات کے مثل ہو پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جنکے ساتھ اسکو جزئیت ہو اُنکا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سبکا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر انکا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لیکر دار الاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص ہمسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہمکو اُسکے ساتھ

احسان کرنے سے ممانعت کر دی گئی ہے ف پس حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جبھی واجب ہوگا کہ
یہ دار الاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النصرانی نفقۃ اخیہ المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ
اخیہ النصرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والمحرمیۃ
بالحدیث ولان القرابۃ موجبۃ للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین آکد ودوام ملک الیمین اعلی فی القطیعۃ
من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلی اصل العلۃ وفی الادنی العلۃ المؤکدۃ فلہذا افترقا - اور نصرانی پر یہ واجب
نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے
کیونکہ نص قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنہیں باہم میراث ہے انہیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے
کے وقت آزاد ہو جانے کے مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و
محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف، اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے داری کے ساتھ
احسان کرنا لازم ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا
بہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکر ناتا کاٹنا ہے تو ہم نے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت مؤکدہ کا اعتبار
کیا ف اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر
چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ
جب ہی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت یہی صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی
بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسکے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے
بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ
ہے اگرچہ کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے ولیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دونوں دین
میں بھی متحد ہوں تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا نہایت
ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا - ولا یشارک الولد فی نفقۃ
ابویہ احد لان لہما تاویلا فی مال الولد بالنص ولا تاویل لہما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیہما فکان اولی
باستحقاق نفقتہما علیہ وہی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ وہو الصحیح لان المعنی یشملہما -
اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو کبھی
یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دیں بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدلیل
حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس
تاویل پر وہ دونوں گویا تونگر ہیں اور غیر کے مال میں انکے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کا مال انکو جائز نہیں ہو سکتا اور
دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جبھی ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی
انکا فرزند پر ہو اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق انکے لڑکوں ولڑکیوں پر برابر ہے اور
یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لڑکوں ولڑکیوں کو یکساں شامل ہے ف اور شیخ سرخسی نے شرح کافی میں امام
سے روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے
لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے - والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ
او کان ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصل ان

یکون ذا رحم محرم وقد قال اللہ تعالیٰ وعلی الوارث مثل ذلک وفی قراءۃ عبد اللہ بن مسعود رضہ وعلی
الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجۃ والصغر والانوثۃ والزمانۃ والعمی امارۃ الحاجۃ لتحقق
العجز فان القادر علی الکسب غنی بکسبہ بخلاف الابوین لانہ یلحقہما تعب الکسب والولد مامور بدفع الضرر
عنہما فتجب نفقتہما مع قدرتہما علی الکسب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہی جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت
یا اندھا محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لنجا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ مین واجب ہوتا ہی اور قرابت بعیدہ مین نہین اور
جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہی یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلی الوارث مثل
ذلک یعنی وارث پر اسکے مثل واجب ہی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت مین ہی وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل
ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اُسکے مثل واجب ہی یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ نہو تو وارث
ذی رحم محرم پر واجب ہی پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضرور ہی یعنی صرف محتاجی شرط ہی تا کہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی
یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہی کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہی کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہی
وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہین ہوتا مگر یہ دوسری قرابتون مین ہی برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت
لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہی کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی اُنکا نفقہ
اولاد پر واجب ہوگا - قال ویجب ذلک علی مقدار المیراث ویجبر علیہ لان التنصیص علی الوارث تنبیہ علی
اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق - شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی
مقدار پر ہی اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ آیت مین وارث کا لفظ کہنے مین تنبیہ ہی کہ مقدار میراث معتبر ہی اور
اسواسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اُٹھاتا ہی یعنی جتنا اُسکو میراث سے ملیگا اُسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دیگا
رہا جبر ہونا تو وہ اسواسطے ہی کہ جو حق اُسپر واجب ہی اُسکو ادا کرے - قال وتجب نفقۃ الابنۃ البالغۃ والابن الزمن
علی ابویہ اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لہما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف
ہذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاف والحسن رح وفی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ
رزقہن وکسوتہن وصار کالولد الصغیر ووجہ الفرق علی الروایۃ الاولی انہ اجتمعت للاب فی الصغیر ولایۃ
ومؤنۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص بنفقتہ ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایۃ فیہ فتشارکہ الام وفی غیر الوالد
یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقۃ الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقۃ الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات
اخماسا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملۃ لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال وابن عم
تکون نفقتہ علی خالہ ومیراثہ یحرزہ ابن عمہ - قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور لنجے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ
کرنیکے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہی کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہی اور مصنف رحمہ اللہ
نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہی اور ظاہر الروایۃ مین پورا نفقہ باپ پر واجب ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی باپ پر اُنکا کھانا و کپڑا واجب ہی اور ایسا فرزند بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہی اور امام خصاف
کی روایت کی دلیل یہ ہی کہ صغیر بچہ کے حق مین باپ کی ولایت و مؤنت دونون جمع ہین حتی کہ اُسپر نابالغ کی طرف سے صدقہ
فطر دینا بھی واجب ہی لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہین ہی کیونکہ اُنپر باپ کی ولایت نہین ہی تو
اُنکو نفقہ دینے مین اُنکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے دادا وغیرہ مین یہی قول ہی کہ مقدار میراث کا اعتبار
ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اُسکی ماں اور دادا پر تین حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہی اور اگر ایک بھائی محتاج

اور اسکی تین بہنیں خوشحال ہیں ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو اس محتاج بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر ہاں اتنی بات ضرور ہو کہ صرف میراث پانے کی وجہ سے ثابت کافی ہو اور میراث کا حاصل کرلینا ضرور نہیں ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا ماموں خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے ماموں پر واجب ہوجاتا ہو حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجائیگا۔ ف۔ اسوجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہو کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو اس سے نکاح جائز نہیں ہو بخلاف چچا کے بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہیں ہو کیونکہ نکاح جائز ہو اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا ہو حالانکہ میراث میں جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاویگا اور ماموں محروم ہو۔ ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث ولا بد من اعتباره۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہو جس سے انکے نکاح حرام ہو باوجود اسکے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت نہ رہی حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہو۔ ولا تجب على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمهما بالاقدام على العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف وعن محمد رحمه الله انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة۔ اور نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہو حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہو کہ دوسرا اسپر احسان کرے تو اسپر کیونکر نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ واولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب ہو کیونکہ جب اسنے نکاح کرنے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہو پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ بقدر نصاب کا مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہو کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہو کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچ اور اسکے عیال کے خرچ سے بڑھ جاوے یا اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بڑھے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بندوں کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہو اور نصاب معتبر نہیں ہو کیونکہ نصاب تو آسانی کے واسطے ہو ولیکن فتوی قول اول پر ہی اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہو جس سے صدقہ حرام ہوتی ہو ف۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دو سو درم تک پہونچ جاوے اور یہی صحیح اقرب ہو۔ ف۔ مثلا صحیح یہ ہو کہ اگر کسی کے پاس دو سو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے۔ م۔ واذا كان للابن الغائب مال قضي فيه بنفقة ابويه وقد بينا الوجه فيه۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور انکا فرزند پردیس میں غائب ہو جسکا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کرچکے ہیں ف۔ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے قائم ہو تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہوجائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة وهذا استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ کے واسطے بیچ لیا تو جائز ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو اور یہ بدلیل استحسان ہو۔ وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة ولابي حنيفة ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذا جاز بیع الاب والثمن من جنس حقہ وہو النفقۃ فلہ الاستیفاء منہ کما لو باع العقار والمنقول علی الصغیر جاز لکمال الولایۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقتہ لانہ من جنس حقہ- اور اگر باپ نے اُسکی زمین یا گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہی اور صاحبین کے قول مین جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہی اور قیاس بھی یہی ہی کیونکہ باپ کو اُسپر ولایت نہیں ہی اسلیے کہ ولایت تو اُسکے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت نہیں کرسکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کرسکتا اور یون ہی مان بھی اُسکی جائداد کو نفقہ مین فروخت نہیں کرسکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کریگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ باپ کو فرزند غائب کے مال مین حفاظت کی ولایت حاصل ہی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہی تو باپ کو بدرجہ اولے حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت زیادہ ہی اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہی اور مال غیر منقولہ مین یہ بات نہیں ہی کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہی اور سوائے باپ کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہی کیونکہ اُنکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہی اور نہ اُسکے بچپن مین تصرف کا اختیار رکھتا اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہی پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اُسکے دام باپ کے حق کے جنس مین یعنی از قسم نفقہ ہین تو باپ کو اختیار ہی کہ دامون کو مشتری سے وصول کرلے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہی کیونکہ اُسپر پوری ولایت حاصل ہی پھر باپ کو یہ اختیار ہی کہ دامون مین سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ اُسکے حق کی جنس ہین- وان کان للابن الغائب مال فی یدابویہ وانفقا منہ لم یضمنا لانہما استوفیا حقہما لان نفقتہما واجبۃ قبل القضاء علی ما مر وقد اخذا جنس الحق- اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اُسکا مال اُسکے والدین کے قبضہ مین ہی اور محتاج والدین نے اُسمین سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہونگے یعنی وہ مال از جنس نفقہ ہو اسکی وجہ یہ ہی کہ ان دونون نے اپنا حق حاصل کرلیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے اُنکا نفقہ واجب ہی چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونون نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہی پس جائز ہی- وان کان لہ مال فی ید اجنبی فانفق علیہما بغیر اذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال الغیر بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ القاضی لان امرہ ملزم لعموم ولایتہ واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانہ ملکہ بالضمان فظہر انہ کان متبرعا بہ- اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ مین ہو اُسنے غائب کے والدین پر اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہی کیونکہ اُسنے غیر کے مال مین بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف حفاظت کا نائب ہی کوئی دوسرا اختیار اُسکو نہیں ہی بخلاف اسکے اگر قاضی نے اُسکو حکم دیا ہو تو ضامن نہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اُسپر لازم ہی کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہی پھر پہلی صورت مین اگر اجنبی نے تاوان دیدیا تو وہ اُسکے والدین سے وصول نہین کرسکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اُس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی مال دونون محتاجون کو بطور خیرات دیا ہی- ف- اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہی- واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذوی الارحام بالنفقۃ فمضت مدۃ سقطت لان نفقۃ ہؤلاء تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسار وقد حصلت بمضی المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع یسارہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیما مضی- اور جب قاضی نے آدمی پر اُسکے فرزند اور والدین اور محرم قرابتیون کا نفقہ فرض کرکے حکم دیدیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت گذر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگون کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہی حتی کہ اگر یہ لوگ خوشحال ہون تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گذرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے جبکہ قاضی اُسکے واسطے مقرر کردے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تونگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہی تو گذرے ایام مین استغنا حاصل ہونے سے ساقط نہوگا ف- پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہین اگر قاضی نے مقرر

نہین کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گذشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہوگا اور باقیون کا نفقہ گذشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوے اسکے کہ جب مفروض کرکے اُسپر ادھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہوگا چنانچہ فرمایا الا ان یأذن القاضی بالاستدانۃ علیہ لان القاضی لہ ولایۃ عامۃ فصار اذنہ کامر الغائب فیصیر دینا فی ذمتہ فلا یسقط بمضی المدۃ - یعنی اس صورت مین ساقط نہوگا کہ جب قاضی اُسپر قرضہ لینے کا بھی حکم دیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اسکا حکم دینا ایسا ہوگیا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ ہمپر قرض لے لو تو یہ قرضہ خود اُسکے ذمہ ہوگیا پس مدت گذرنے سے ساقط نہوگا - م -

فصل - وعلی المولی ان ینفق علی امتہ وعبدہ لقولہ علیہ السلام فی الممالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ تعالی تحت ایدیکم اطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولی پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکون کے حق مین ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمھارے بھائی ہین انکو اللہ نے تمھارے ہاتھون کے نیچے کردیا ہے سو جو خود کھاتے ہو اُسمین سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اُسمین سے اُنکو پہناؤ اور اللہ تعالی کے بندون کو تکلیف مت دو - ف - صحیحین وغیرہ مین یہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ سے اسطرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو پڑی اور اُسکی مان لونڈی تھی تو مین نے اُسکو اُسکی مان کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا پس اُسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھسے فرمایا کہ اے ابوذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ مین جاہلیت موجود ہے ارے یہ تو تمھارے بھائی ہین پھر پوری حدیث ذکر کی سواے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندون کو تکلیف مت دو اسکو ابوداؤد نے روایت کیا ہے - اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو اُنھون نے روایت کی - فان امتنع وکان لہما کسب اکتسبا وانفقا لان فیہ نظرا للجانبین حتی یبقی فیہ ملک المالک - پھر اگر مولی نے اُنکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اُس سے کمادین اور کھاوین کیونکہ اسمین دونون طرف کی رعایت ہے حتی کہ مملوک تو زندہ رہیگا اور مولی کی ملک بھی باقی رہیگی - ف - یعنی جب چاہے فروخت کردے - وان لم یکن لہما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریۃ لا یؤاجر مثلہا اجبر المولی علی بیعہما - اور اگر ان دونون کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہو تو مولی پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لنجا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہین لیتے ہین - لانہما من اہل الاستحقاق وفی البیع ایفاء حقہما وابقاء حق المولی بالخلف بخلاف نفقۃ الزوجۃ لانہا تصیر دینا فکان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقۃ المملوک لا تصیر دینا فکان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتہا الا انہ یؤمر بہ فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحیوان وفیہ ذلک ونہی عن اضاعۃ المال وفیہ اضاعتہ وعن ابی یوسف رح انہ یجبر والاصح ما قلنا واللہ اعلم - کیونکہ یہ دونون نفقہ کے مستحق ہین اور بیع کردینے مین ان دونون کا حق پہونچتا ہے اور مولی کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہین بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہوجاتا ہے تو اُسمین تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولی کے ذمہ قرضہ نہین ہوتا تو اُسکا مٹانا لازم آتا ہے یعنی مٹانا جائز نہین تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ اُنکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت نہین ہے تا لاکہ اسکے نفقہ دینے پر مجبور نہین کیا جاسکتا مگر از راہ دیانت اُسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانورون کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام وممنوع کیا حالانکہ چارہ نہ دینے مین یہ بات موجود ہے اور دوم آپنے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام ابویوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور اصح وہی ہے جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ شعبہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ماؤن کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ میں داخل ہوئی جسکو اُسنے قید کر دیا یہانتک کہ مرگئی نہ اُسنے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے کوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلی ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی ومالک واحمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

كتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتِق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتَق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہو تو دو قسمیں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد وعاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک انمیں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب رغبت دلائی گئی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہرا لوجود الاسناد الی حالۃ منافیۃ وکذا لو قال الصبی کل مملوک املکہ فہو حر اذا احتلمت لا یصح لانہ لیس باہل لقول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکہ حتی لو اعتق عبد غیرہ لا ینفذ عتقہ لقولہ علیہ السلام لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہے اُسکی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا ایک ظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسیطرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگون پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال
مین بیان کیا کہ اُسوقت آزاد کرنا صحیح نہین ہوتا ہی اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ اُسوقت آزاد
ہی جب مین بالغ ہوجاؤن تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہین ہی کہ ایسی بات کہے جو اُسپر لازم کردے
پھر یہ شرط ہی کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہی وہ اُسکی ملک مین ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہوگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہوا اُسمین آزاد کرنا کچھہ نہین ہی ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا
اور کہا کہ حدیث صحیح ہی اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہی کہ جس چیز کا آدمی مالک نہوا اُسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اُسکی نذر کرنا
صحیح نہین ہی۔ واذا قال لعبدہ او امتہ انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق
نوی بہ العتق او لم ینو لان ہذہ الالفاظ صریح فیہ لانہا مستعملۃ فیہ شرعا وعرفا فاغنی ذلک عن النیۃ والوضع
وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی الطلاق والبیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے
اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہی یا معتق ہی یا عتیق ہی یا محرر ہی یا مین نے تجھے آزاد کیا یا مین نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ
اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی مین صریح ہین کیونکہ شرعًا وعرفًا اسی معنی مین مستعمل ہین
تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہین ہی اور اصل وضع مین یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی مین تھے مگر تصرفات شرعیہ مین ضرورت
کی وجہ سے انشا کر دیے گئے ہین جیسا طلاق اور بیع وغیرہ مین ہی ف۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہی در اصل جملہ خبریہ ہی یعنی سابق مین آزادی
ثابت ہونے کی خبر دیتا ہی لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف مین یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہوگئے کہ مین نے تجھہ مین
فی الحال آزادی پیدا کردی۔ ولو قال عنیت بہ الاخبار الباطل او انہ حر من العمل صدق دیانۃ لانہ یحتملہ ولا یدین
قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اسنے کہا کہ مین نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی
کہ تو کام سے آزاد ہی تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہی ولیکن قاضی اُسکی تصدیق نکریگا
کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہی ف۔ کیونکہ ظاہر مین جب کہا جاتا ہی کہ تو آزاد ہی یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع مین یہی ظاہر ہوتا ہی
کہ غلامی سے آزاد ہی اور رہا یہ احتمال کہ مین نے جھوٹ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہی تو ظاہر کے خلاف ہی اور قاضی پر جب
ظاہر پر واقع حاکم ہی تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا بلکہ اُسکے آزاد ہوجانے کا حکم دیگا۔ ولو قال لہ یا حر یا عتیق یعتق لانہ نداء
بما ہو صریح فی العتق وہو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقتہ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ
یثبت من جہتہ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما اخبر وسنقرر من بعد ان شاء اللہ تعالی الا اذا سماہ حرا ثم ناداہ یا حر
لان مرادہ الاعلام باسم علمہ وہو ما لقبہ بہ ولو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ
لانہ لیس بنداء باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولی نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہوجائیگا
کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھہ ہی جو صریح عتق کے ثبوت مین ہی کیونکہ پکارنا تو منادی کو وصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہی یعنی
اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہی اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہین تو یہ مقتضی ہی کہ منادی مین یہ وصف ثابت ہو اور اس
وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہوسکتا ہی تو مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم
آیا اور ہم آیندہ انشاء اللہ تعالی اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولی نے اُسکا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اُسکو پکارا کہ اے حر
تو آزاد نہوگا کیونکہ مولی کی مراد یہ ہی کہ اُسکے نام سے اُسکو خبردار کرے یعنی جو اُسکا لقب رکھا ہی ہان اگر اسکا ترجمہ کرکے فارسی مین پکارا
کہ اے آزاد حالانکہ اُسکا لقب آزاد نہین بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہوجائیگا اور اسیطرح اگر اسکے برعکس ہو یعنی اُسکا
لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اُسکے نام سے ندا نہین ہی پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولی نے یہ وصف اُس مین

ثابت ہونے کی خبر دی ف۔ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولی کے اختیار میں ہے تو مولے نے گویا اُسمیں یہ وصف ثابت
کر کے تب اُسکو پکارا کہ او آزاد یا اے حُر پس آزاد ہو جائیگا - وکذا لو قال رأسک حر او وجہک او رقبتک او بدنک
او قال لامتہ فرجک حر لان ہذہ الالفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزء
شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالی - اور اسیطرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا
سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد
ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ اُنسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک
کے کسی جزء شائع یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء میں واقع ہو جائیگی اور اسمیں جو خلاف ہے ان شاء
اللہ تعالے عنقریب آتا ہے ف۔ یعنی تہائی چوتھائی وغیرہ جزء شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی
یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا - ان اضافہ الی جزء معین لا یعبر بہ عن الجملۃ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعی
والکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بیناہ - اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزء کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں
کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اسمیں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے
طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے - ولو قال لا ملک لی علیک ونوی بہ الحریۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانہ
یحتمل انہ اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مرادا الا بالنیۃ - اور اگر مملوک
سے کہا کہ میری تجھپر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اسمیں
دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھپر اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسواسطے نہیں کہ میں نے
تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا - قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قولہ خرجت من
ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانہ یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک
وتخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانہ بمنزلۃ قولہ خلیت
سبیلک وہو المروی عن ابی یوسف رح بخلاف قولہ طلقتک علی ما نبین من بعد ان شاء اللہ تعالی - اور یہی
حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور
جیسے میرے واسطے تجھپر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھپر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اسمیں احتمال ہے کہ بیع
کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت
ضرور ہے - یونہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ
خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اسکے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوگی
چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان
عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل
لی علیک لان نفیہ مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلہذا یحتمل العتق - اور اگر مالک نے کہا
کہ تجھپر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے
ہیں کہ مملکت پر اُسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اسکے
اگر کہا کہ میری تجھپر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولے کی راہ باقی رہتی ہے اسی
سے عتق کو محتمل ہے - ولو قال ہذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألۃ اذا کان یولد مثلہ لمثلہ واذا کان لا یولد مثلہ لمثلہ

ذكره بعد هذا ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت نسبه منه لان ولاية الدعوة بالملك ثابتة والعبد محتاج
الى النسب فيثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه يستند النسب الى وقت العلوق وان كان له نسب معروفا
لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله بحقيقته ووجه المجاز نذكره من بعد ان شاء الله تعالى۔ اور اگر
مولی نے اپنی مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جما رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جما رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب
کے لیے شرط ہے۔) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اُسکی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا
نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آیندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہو تو مولی سے اسکا نسب بھی ثابت
ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولے سے نسب ثابت
ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتبار اُس وقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب
معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی
پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنے نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی جو وجہ ہے ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ اصل مسائل
یہ ہیں کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اُسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ
یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایہ یہی ہے — ولو قال هذا مولاي او يا
مولاي عتق اما الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل
في العتاقة الا انه تعين الاسفل فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة وللعبد نسب معروف
فانتفى الاول والثاني والثالث نوع مجاز والكلام لحقيقته والاضافة الى العبد تنافي كونه معتقا فتعين المولى
الاسفل فالتحق بالصريح وكذا اذا قال لامته هذه مولاتي لما بينا ولو قال عنيت به المولى في الدين او الكذب
يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لمخالفته الظاهر واما الثاني فلانه لما تعين الاسفل
مرادا التحق بالصريح وبالنداء باللفظ الصريح يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا النداء بهذا اللفظ وقال زفر رح
لا يعتق في الثاني لانه يقصد به الاكرام بمنزلة قوله يا سيدي يا مالكي قلنا الكلام لحقيقته وقد امكن العمل به بخلاف ما
ذكره لانه ليس ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا۔ اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولے ہے یا پکارا کہ اے مولی تو وہ آزاد ہو جائیگا
پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولی اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب
معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہے کہ مولی اپنی مملوک
سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنے ناصر کے معنے نہیں ہو سکتے
اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں لینا
ہے اور چونکہ اسنے غلام کو مولی کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنے بھی نہیں ہو سکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوئے کے معنی لینا
تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسیطرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی
اسی دلیل سے جو ہمنے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی موالات ہے یا میں نے
جھوٹھ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نکریگا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی
دوسری صورت یعنی جبکہ اُسنے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولی سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہونا
متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے ندا کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو
اسیطرح یا مولی کہکر پکارنے میں بھی بغیر نیت کے آزاد ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے میں

آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اسکا یہ جواب
دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائیگا بخلاف اسکے جو زفر رحمہ اللہ
نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنے لیے جائیں مگر آزادی نہوگی کیونکہ اسمیں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق
کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگیا۔ ولو قال یا ابنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انہ اذا کان
بوصف یمکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا لہ بالوصف المخصوص کما فی قولہ
یا حر علی ما بیناہ واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباتہ من جہتہ کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیہ
لتعذرہ والبنوۃ لا یمکن اثباتہا حالۃ النداء من جہتہ لانہ لو انخلق من ماء غیرہ لا یکون ابنا لہ بہذا النداء فکان لمجرد الاعلام
ویروی عن ابی حنیفۃ رح شاذا انہ یعتق فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میرا بھائی ہے تو وہ
آزاد نہوگا اسواسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائیگا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے
سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لیے ہوگا اور اسمیں یہ وصف ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ
یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ
اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہوگیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائیگا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایۃ
ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائیگا مگر اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہے یعنی آزاد نہوگا
ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانہ تصغیر الابن والبنت
من غیر اضافۃ والامر کما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اسنے بیان کی اسلیے کہ یہ غلام اپنے باپ کا
بیٹا ہے اور اسیطرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اسنے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف نسبت
نہیں کی اور بات یہی ہے جو اسنے کہی ف۔ یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ہذا
ابنی عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق وہو قول الشافعی رح لہم انہ کلام محال بحقیقتہ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃ رح انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ
من حین ملکہ وہذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب
مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ لازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابہۃ فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف
فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشہد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وہذا بخلاف ما اذا قال
لغیرہ قطعت یدک فاخرجہما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب
المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وہو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب
علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ لا تختلف ذاتا
وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ہذا ابی او امی ومثلہ لا یولد لمثلہ فہو علی ہذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر
ہذا جدی قیل ہو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ہذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وہو الاب
وہی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبا فی الملک من غیر
واسطۃ ولو قال ہذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ رح انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدہ

ہذا ابنتی فقد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی و ہو
معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح - اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہوسکتا ہی کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو امام ابوحنیفہ
کے نزدیک آزاد ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی اور ان فقہا کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اپنے حقیقی
معنی سے محال ہی تو مردود اور لغو ہوجائیگا جیسے یہ کہنا کہ مین نے تجھا اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور
امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنے سے محال ہی لیکن مجازی معنی سے صحیح ہی کیونکہ اُسنے آگاہ کیا کہ جبسے وہ اس غلام کا
مالک ہوا ہی یہ آزاد ہی اور یہ اسوجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہی خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بول کر مسبب
مراد لینا لغت مین مجازا شایع ہی اور اس دلیل سے کہ مملوک مین بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہی اور وصف لازم کے ساتھ
تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہی جیسا کہ اصول مین معلوم ہوچکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنے پر لانا واجب
ہی بخلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہی کیونکہ
اُسمین کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات ہمنے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہی کہ ایک شخص نے دوسرے
سے کہا کہ مین نے دھوکھے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسنے اپنے دونون ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اُسکا یہ کلام مجازی معنی پر
محمول نہین کیا جائیگا یعنی یون کہا جائے کہ اُسنے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہی اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال
واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی مگر یہان نہین لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا
سبب ہوتا ہی اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف مین مخالف ہی چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس مین واجب ہوتا ہی
کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہی اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہی اسکا ثابت کرنا بدون ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہین
اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہی لیکن ہاتھ کاٹنا اُسکا سبب نہین اور رہی غلام کے مسئلہ مین آزادی تو وہ ذات
وحکم مین مختلف نہین ہی تو بیٹا کہکر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہی - اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہین ہوسکتا ہی
کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری مان ہی حالانکہ یہ دونون عمر مین اُس سے چھوٹے ہین یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہین تو بھی
یہی اختلاف ہی کہ ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہوجائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہین بدلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے
غلامون سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف مذکور جاری ہی اور بعض نے کہا نہین
بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ مملوک مین اس کلام سے کوئی بات لازم نہین آتی مگر باپ کے واسطہ سے یعنی جب باپ کے واسطے
سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہی حالانکہ مالک کے کلام مین اس واسطہ کا کچھ ذکر نہین ہی تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس
کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہی کیونکہ مملوک مین یہ دونون باتین بغیر کسی واسطہ
کے آزادی واجب کرتی ہین اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہی تو ظاہر الروایۃ مین آزاد نہوگا اور ابوحنیفہ سے یہ بھی
روایت ہی کہ آزاد ہوجائیگا اور دونون روایتون کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ
اسمین بھی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ جسکی طرف اشارہ کیا ہی وہ اُس جنس سے نہین جسکا
نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہی تو اس کلام کا کچھ
اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح مین تحقیق کر چکے ف یعنی باب المہر مین بیان کر چکے کہ عقد مین مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ
مین دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہان مذکور ہی - وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری و نوی
بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی رح تعتق اذا نوی وکذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال
مشایخہم رہ لہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک العین اما ملک الیمین فظاہر

وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابید من شرطه والتاقیت مبطلا له وعمل اللفظین فی اسقاط
ما ہو حقه وہو الملک ولہذا یصح التعلیق فیه بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وہو کونه مکلفا ولہذا یصلح
لفظة العتق والتحریر کنایة عن الطلاق فکذا عکسه ولنا انه نوی ما لا یحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات
القوة والطلاق رفع القید وہذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلک المنکوحة فانها
قادرة الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظہر القوة ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین
فوق ملک النکاح فکان اسقاطه اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دونه حقیقة لا عما ہو فوقه فلہذا امتنع فی
المتنازع فیه وانساغ فی عکسه- اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہو یا تو اوڑھنی سے اپنا منھ ڈھانک اور اس سے
آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہوجائیگی اور اسیطرح دیگر الفاظ طلاق صریح
وکنایہ مین بھی یہی اختلاف ہو جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ مولی نے ایسے معنی مراد لیے
جنکو اُسکا لفظ محتمل ہو اسواسطے کہ ملک نکاح وملک رقبہ مین باہم موافقت ہو کیونکہ دونون مین سے ہر ایک ملک ذاتی ہو
چنانچہ ملک رقبہ مین یہ بات ظاہر ہو اور اسیطرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم مین ہو حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہو کہ ہمیشہ کے واسطے
نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہو اور طلاق صریح وکنایہ دونون مین سے ہر ایک کا عمل
یہ ہو کہ اُسکا حق ساقط کردے یعنی ملک زائل کردے تو جیسے ملک نکاح مین نکاح زائل ہوتا ہو اسیطرح ملک رقبہ مین اس سے
عتق ہوجائیگا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہو رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہو یعنی
آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنے نکلتے ہین لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کنایہ
ہوجاتے ہین تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اُسکے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اُسنے
طالقہ یا بائنہ اور اُسکے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہین یعنی آزاد کرنا اسکے معنی نہین ہین کیونکہ لغت مین آزاد
کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھولدینا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جو آدمی مملوک ہوگیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہوجاتا ہو
اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہوکر قدرت وقوت پاتا ہو اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہین ہو کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہو لیکن نکاح
کی بیڑی اُسکو روکتی ہو اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اُٹھ جاتی ہو تو اُسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہو اور یہ بات خوب ظاہر
ہو کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہو یعنے طلاق کمزور ہو تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہین ہو اور یہ بھی
وجہ ہو کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہو تو اُسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے
کمتر کے لیے مجاز ہوسکتا ہو نہ بڑھکر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جسمین جھگڑا ہو اُسکو اعتاق کے لیے نہین مجاز کرسکتے اور اسکے برعکس
یعنے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہو- واذا قال لعبده انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکة فی
بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی الحریة- اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہو تو آزاد نہین ہوگا کیونکہ بولچال مین
مثل کا لفظ بعضی باتون مین مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہین تو اُسکے آزاد ہونے مین شک ہوگیا ف یعنی اُسکا مملوک ہونا
تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہوگیا ہو تو شک پر آزاد نہوگا اور شک اسوجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزون
کے بالکل یکسان ہونے کے معنی مین ہو لیکن اگر بالکل یکسان ہون تو دو چیزین نہین ہوسکتی ہین بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام
استعمال یہ ہو کہ زید مثل خالد کے ہو یعنے صرف اُن دونون کا خط یکسان ہو تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف مین مثل ہونا
مراد ہو تو آزادی مین مثل ہونا ضرور نہوا- ولو قال ما انت الا حر عتق - اور اگر کہا کہ تو نہین ہو مگر آزاد تو وہ آزاد
ہوجائیگا- لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجه التاکید کما فی کلمة الشہادة- اسواسطے کہ نفی سے استثنا کرنا

تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمۂ شہادت میں ہے ف یعنی لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسیطرح پر جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنے ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہی ہے پس ضرور آزاد ہو جائیگا **ولو قال راسك راس حر لا یعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ** - اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہوگا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہوگا - **ولو قال راسك حر عتق** - اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا - **لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن** - اسواسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گویا یہ کہا کہ تو آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا

فصل - **ومن ملك ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وہذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملك ذا رحم محرم منہ فہو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولادا وغیرہ** - **فصل** - جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اُسکے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو وہ اُسپر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ورواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اُسکا ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے - رواہ اصحاب السنن - اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جسکے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اسکے برعکس ہے **والشافعی رح یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالك ینفیہ القیاس او لا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاہیہا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملك قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وہذا ہو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانہا ہی التی یفترض وصلہا ویحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالك مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملك تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا لمقصود العقد وعن ابی حنیفۃ رح انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وہو قولہما فلنا ان نمنع وہذا بخلاف ما اذا ملك ابنۃ عمہ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبتت بالقرابۃ والصبی جعل اہلا لہذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملك لانہ تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ** - اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور اُنکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اسکے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اُسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسیوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اسکے ساتھ میں غیر ولادت کی قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتی اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اُسپر آزاد ہو جائیگا اور در اصل تاثیر اسی کو ہے اور ہاپ بیٹے کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جسکا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے

آزاد ہو جانے مین کچھ فرق نہین کہ مالک مسلمان ہو یا دار الاسلام مین کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہی اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اُسکے مانند چچا ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہو جائیگا کیونکہ مکاتب کو کوئی پوری ملکیت حاصل نہین ہی جو اُسکو آزاد کرنے پر قابو دیدے اور آزادی کا فرض ہونا اُسوقت ہی کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد مین سے ایسے لوگون کی آزادی بھی ہی جنکو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہان بیع ممتنع ہی پس وہ آزاد ہو جائیگا تا کہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ مکاتب پر اُسکا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہی اور یہی صاحبین کا قول ہی تو ہمکو یہ بھی جائز ہی کہ ہم بھائی کے مکاتب نہو جانے کو منع کرین یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہی اُسکو ہم نہ مانین بلکہ وہ ممتنع نہین ہی اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہی کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اُسکی رضاعی بہن ہی کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہین ہی اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق رکھا گیا ہی اور یہی مجنون کا حکم ہی حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونون پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس آزادی مین بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہی تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ف یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال مین واجب ہوتا ہی ویسے ہی اگر مالک ہون تو آزاد ہو جائیگا - ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالی او للشیطان او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین - اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالے کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بُت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل مین پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائیگا اور پہلی صورت مین اللہ تعالی کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہین ہی تو شیطان یا بُت کی صورت مین اسکا نہونا کچھ مضر نہین ہی ف - اور اسیطرح شیطان کے واسطے یا بُت کے واسطے کہنا اُسکے اعتقاد کفر کی خرابی ہی لیکن غلام آزاد ہو جائیگا - وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاہل فی المحل کما فی الطلاق وقد بیناہ من قبل - جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اُسنے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل مین پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے - وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی الملک ففیہ خلاف الشافعی رح وقد بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعہ - اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب مین اس غلام کا مالک ہون تو یہ آزاد ہی) یا اُسنے شرط کی طرف نسبت کیا - (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو آزاد ہی) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہی جیسے طلاق مین صحیح ہی لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے مین امام شافعی کا اختلاف ہی اور ہم اسکو کتاب الطلاق مین بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اسواسطے جائز ہی کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا ہی تو اسمین تعلیق شرط جائز ہی اور جن صورتون مین مالک کرنا ہوتا ہی اُنمین التبہ تعلیق نہین جائز ہی چنانچہ اصول فقہ مین اپنے موقع پر معلوم ہو چکا - واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وہو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداء - اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان دار الاسلام مین چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلامون کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور مین چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین - رواہ عبد الرزاق وہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی - اور دوسری دلیل یہ ہی کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو مین کر لیا کہ وہ مسلمان ہی اور ابتداء سے غلامی کسی مسلمان پر نہین ہو سکتی ہی - وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعا لہا اذ ہو

متصلا بها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة اليها ولا اليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع ولم يوجد ذلك بالاضافة الى الجنين وشيء من ذلك ليس بشرط في الاعتاق فافترقا - اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں جزو ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اُسنے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہوکر اسواسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ حمل کے تابع ہوکر کیونکہ اسمیں موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آئندہ اُسی حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کرسکتا کیونکہ ہبہ میں خود اُسکی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسنے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اسکی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہوگئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں بعینہٖ چیز سپرد کردینا اور بیع میں سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے - ولو اعتق الحمل على مال صح ولا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا الى الزامه الام لانه في حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر في الخلع وانما يعرف قيام الحمل وقت العتق اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر منه لانه ادنى مدة الحمل - اور اگر باندی کے حمل کو کسیقدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اُسپر کسی کا قابو نہیں ہے اور اسکی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سواے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیساکہ خلع میں بیان ہوچکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جبھی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے - قال وولد الامة من مولاها حر لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارض له فيه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوك لسيدها لترجيح جانب الام باعتبار الحضانة او لاستهلاك مائه بمائها والمنافاة متحققة والزوج قد رضي بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضي به - قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اسواسطے کہ وہ مولی کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اسمیں ماں کی جانب کو غلبہ رہیگا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں ملکر مستہلک ہوگیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولی کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دیگئی اور شوہر اس بات پر راضی ہوچکا یعنی اسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہوجاوے برخلاف اُس شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک نہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزاد ہوں مجھسے نکاح کرلے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسنے اسکو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اُسکو قیمت دینا پڑیگی - وولد الحرة حر على كل حال لان جانبها راجح فيتبعها في وصف الحرية كما يتبعها في المملوكية والمرقوقية والتدبير وامية الولد والكتابة - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اُسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اُسکا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سواے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا الخ یس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اسکا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جسکا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبده عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیة قیمته لمولاه عند ابی حنیفة رح وقالا یعتق کله واصله ان الاعتاق یتجزی عنده فیقتصر علی ما اعتق وعندهما لا یتجزی وهو قول الشافعی رح فاضافته الی البعض کاضافته الی الکل فلهذا یعتق کله لهم ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حکمیة واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهما لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملک او هو ازالة الملک لان الملک حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایة المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غیره والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافة والتعدی الی ما وراءه ضرورة عدم التجزی والملک متجز کما فی البیع والهبة فیبقی علی الاصل وتجب السعایة لاحتباس مالیة البعض عنده والمستسعی بمنزلة المکاتب عنده لان الاضافة الی البعض توجب ثبوت المالکیة فی کله وبقاء الملک فی بعضه یمنعه فعملنا بالدلیلین بانزاله مکاتبا اذ هو مالک یدا لا رقبة والسعایة کبدل الکتابة فله ان یستسعیه وله خیار ان یعتقه لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انه اذا عجز لا یرد الی الرق لانه اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابة المقصودة لانه عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه فی الکل ترجیحا للمحرم والاستیلاد متجز عنده حتی لو استولد نصیبه من مدبرة یقتصر علیه وفی القنة لما ضمن نصیب صاحبه بالافساد ملکه بالضمان فکمل الاستیلاد۔ اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسیقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کرکے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جسقدر آزاد کیا اسیقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اسکو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسطرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہے اسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق ان میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنے عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسیقدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اسکی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے تجاوز کرنا ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اسکے ٹکڑے نہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا

یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنے اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اسواسطے
ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنے اُس سے وصول کیجاوے اور جس غلام پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو
وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
غلام میں اُسکو ملکیت حاصل ہو یعنے غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہوجائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ
پوری ذات کا مالک نہو پس ہمنے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور
اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولے کو یہ اختیار رہا کہ اس سے کمائی کراکر باقی قیمت وصول
کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اُسکو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولے اُسکو آزاد کردے صرف مکاتب
اس غلام میں اتنا فرق ہے (کہ مکاتب اگر ادا سے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کردیا جاتا ہے اور) یہ غلام جسکا ایک جزو آزاد ہوکر اُسپر
کمائی کرنا واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہوجاوے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں
ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کرکے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اُسکا اقالہ بھی
ہوسکتا ہے اور فسخ بھی ہوسکتا ہے (یعنے اگر غلام کو مکاتب کیا تو اُس سے یہ قرارداد ہے جب تو اسقدر مال فلان فلان قسط پر ادا
کردے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہوگیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہوجائیگا
اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق وعفو قصاص تو اسمین کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہمنے طلاق کو
یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابوحنیفہ کے نزدیک
ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا
تو جب اُسنے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دیا کہ اسکی ملک فاسد کردی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا
مالک ہوگیا تو استیلاد پورا ہوگیا - ف - اسکی توضیح یہ ہے کہ زید وخالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اُسکی ام ولد ہوجائیگی لیکن اُسنے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اسکی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دیکر
وہ پوری باندی کا مالک ہوگیا تو پوری اُسکی ام ولد ہوجائیگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کرے تو وہ پوری ام ولد ہوجاتی
ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنے دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جسنے
اُسکے بچہ کا دعوی کیا ہے اُسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خریدا نہیں جاسکتا تو لامحالہ جہانتک اُسکا حصہ
ہے اسیقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہوسکتے ہیں ہان طلاق وعفو قصاص میں البتہ نہیں ہوسکتے ہیں تو اسکی
وجہ یہ ہے کہ طلاق ونکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسے کہ آزادی ومملوکیت کے درمیان
میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی وتصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جسنے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے
یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اسمین دونوں طرح کا شبہہ ہے تو ہمنے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہوچکا کہ جس
چیز میں یہ شبہہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اُٹھا لیا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ اسمین بچاؤ زیادہ ہے لہذا
طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہمنے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
طلاق دینا ہوتا ہے - م - واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار
ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء

للمعتق وان اعتق او استسعی فالولاء بینہما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعی العبد والولاء بینہما فی الوجہین وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لیس لہ الا الضمان مع الیسار والسعایۃ مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں مین مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو اُسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کردے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر اگر اُسنے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اسقدر دام اُس غلام سے وصول کریگا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کردیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلی تو اُسکی ولاء ان دونون مین مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے اور ان دونون صورتون مین اُسکی ولاء ان دونون شریکون مین مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہین لے سکتا ہو اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرالے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - وہذہ المسألۃ تبتنی علی حرفین احدہما تجزی الاعتاق وعدمہ علی ما بیناہ والثانی ان یسار المعتق لا یمنع سعایۃ العبد عندہ وعندہما یمنع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نصیبہ ان کان غنیا ضمن وان کان فقیرا سعی فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ تنافی الشرکۃ ولہ انہ احتبست مالیۃ نصیبہ عند العبد فلہ ان یضمنہ کما اذا ہبت الریح بثوب انسان والقتہ فی صبغ غیرہ حتی انصبغ بہ فعلی صاحب الثوب قیمۃ صبغ الآخر موسرا کان او معسرا لما قلنا فکذا ہہنا الا ان العبد فقیر فیستسعیہ ثم المعتبر یسار التیسیر وہو ان یملک من المال قدر قیمۃ نصیب الآخر لا یسار الغناء لان بہ یعتدل النظر من الجانبین بتحقیق ما قصدہ المعتق من القربۃ وایصال بدل حق الساکت الیہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایۃ فی حالۃ الیسار والولاء للمعتق لان العتق کلہ من جہتہ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ فخیار الاعتاق لقیام ملکہ فی الباقی اذ الاعتاق یتجزی عندہ والتضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نصیبہ حیث امتنع علیہ البیع والہبۃ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعاء لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانہ قام مقام الساکت باداء الضمان وقد کان لہ ذلک بالاستسعاء فکذلک للمعتق ولانہ ملکہ باداء الضمان ضمنا فیصیر کان الکل لہ وقد اعتق بعضہ فلہ ان یعتق الباقی او یستسعی ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجہ لان العتق کلہ من جہتہ حیث ملکہ باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملکہ وان شاء استسعی لما بیناہ والولاء لہ فی الوجہین لان العتق من جہتہ ولا یرجع المستسعی علی المعتق بما ادی باجماع بیننا لانہ یسعی لفکاک رقبتہ ولا یقضی دینا علی المعتق اذ لا شیء علیہ لعسرتہ بخلاف المرہون اذا اعتقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃ قد فکت او یقضی دینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعی رح فی الموسر کقولہما وقال فی المعسر یبقی نصیب الساکت علی ملکہ یباع ویوہب لانہ لا وجہ الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعایۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الکل للاضرار بالساکت فتعین ما عیناہ قلنا الی الاستسعاء سبیل لانہ لا یفتقر الی الجنایۃ بل یبتنی علی احتباس المالیۃ فلا یصار الی الجمع بین القوۃ الموجبۃ للمالکیۃ والضعف السالب لہا فی شخص واحد - یہ مسئلہ بارہا دو اصلون پر مبنی ہو اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہوسکتے ہین جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہو یا نہین ہوسکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہو جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مانع ہو اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق مین جو اپنا حصہ آزاد کردے یون ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہوا اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے - رواہ الستۃ فی الصحاح - اس حدیث مین آپ نے بٹوارہ کردیا اور بٹوارہ قطع شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام کچھ کمائی نہین رکھتی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رکی گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرا لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اُڑا لیگئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے مین ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہوگیا یعنی رنگ چڑھ گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دیدے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اُسکا رنگ رُک گیا ہے تو اُسکو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہان ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلے پھر خوشحالی سے یہان مراد یہ ہے کہ اُسکو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کرسکے اور اتنی خوشحالی مراد نہین ہے کہ مالدار غنی ہو اسواسطے کہ اس مال سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے مین دونون جانب کی رعایت اعتدال پر ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اُسکو حاصل ہو جائیگا اور اُسکے شریک کو اپنا حق پہونچ جائیگا پھر اس مسئلہ مین دونون اصلون کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہے اُسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُنکا حکم نکلنا ظاہر ہے پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اسواسطے نہین لے سکتا کہ سبب خوشحالی کی صورت مین اُسنے تاوان دیا تو اس حالت مین غلام پر کمائی کرنی واجب نہین تھی اور رہا یہ کہ ولاء اُسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہین ہوسکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکمون کا نکالنا سو وہ اسطرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ مین اُسکی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہوسکتے ہین اور شریک کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُسکے حصہ پر ظلم کیا کہ اُسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ جب اُسنے آزاد کیا تو اُسکے تابع یعنے مدبر یا مکاتب کرنے یا اُس سے کمائی کرا لینے کے اُسکو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کرے جیسا کہ چنانچہ بیان ہوچکا - رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اُسکو غلام سے واپس لے سکتا ہے اسوجہ سے کہ جب اُسنے شریک کو تاوان ادا کردیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہوگیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرا لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہوگیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمنا مالک ہوگیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہین ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اُسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے باقی کو آزاد کردے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت مین آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملیگی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہوگیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے کیونکہ اُسکی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے کیونکہ اُسکی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے اور دونون صورتون مین شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملیگی کیونکہ آزاد ہونا اُسی کی طرف سے ہے اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہین لے سکتا اسمین امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہین ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُسکی تنگدستی کے کچھ لازم نہین ہے بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہوا اور راہن نے اُسکو آزاد کردیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہین ادا کرسکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اسواسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اُسکی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اسمیں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہی اور اگر آزاد کرنیوالا تنگدست ہو تو شافعی کے نزدیک دوسرے
شریک کا حصہ اُسکی ملک پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنیوالے کی
تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہی کہ غلام سے کمائی کراوے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا
اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اسمیں دوسرے شریک کا ضرر ہی
تو جو کچھ ہمنے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہی جو چاہے کر سکتا ہی اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک
کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہی کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اسکا
بنا یہ ہی کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہی تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع نہونگی یعنی
آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہی اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہی جیسے امام شافعی کے قول
میں لازم آتا ہی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قضا نہ رد - قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى
العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفة رح وكذا اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا
لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق
نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه
ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لانه حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده
وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبه
عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كانا موسرين فلا سعاية
عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان
الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان
كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر
معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منهما
لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان
كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما - قدوری نے فرمایا کہ
اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اُسنے غلام کو آزاد کیا ہی تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ
کی قیمت کما کر اسکو ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور یوں ہی دونوں میں
اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہی کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ
آزاد کیا ہی تو اسکے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہی اب اُسپر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بناوے
پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو
رقیق بناوے بلکہ اُس سے کمائی کرالے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہی کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہی خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو
کیونکہ بہر حال یہ غلام اُسکا مکاتب ہی یا مملوک ہی لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کرا سکتا ہی اور یہ حکم خوشحالی و تنگدستی یا
خوشحالی کے مختلف نہو گا کیونکہ ہر ایک کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہی یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان
لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رح کے نزدیک اس امر سے مانع نہیں ہوتی کہ غلام سے سعایت کراوے اور
یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہی بلکہ وہ الٹا مدعی ہی تو دوسری بات رہگئی یعنی یہی اختیار رہا

کہ غلام سے کمائی کرالے اور اُسکی ولاء دونوں شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہو کہ دوسرے کا حصہ اُسکے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی ولاء اُسی کی ہو اور میرا حصہ کمائی کرکے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی ولاء میری ہو اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہو کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہو کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہو بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہو کہ اُسکا دعوی اپنے شریک پر اسوجہ سے ثابت نہوا کہ وہ انکار کرتا ہو اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہو اور اگر دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہو خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہو کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کے تاوان کا دعوی نہیں کرتا ہو بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہو پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نکریگا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہو کیونکہ شریک خوشحال ہو پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کردیا اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں موقوف رہیگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہو اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہو تو اُسکی ولاء موقوف رہیگی یہانتک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں فقط تو ولاء اُسی کی ہو جائیگی کیونکہ حق ولاء ان دونوں سے باہر نہیں ہو۔ ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار غدا فہو حر وقال الآخران دخل فہو حر فمضی الغد ولا یدری دخل ام لا عتق النصف وسعی لہما فی النصف وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یسعی فی جمیع قیمتہ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ مجہول ولا یمکن القضاء علی المجہول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدنا الف درہم فانہ لا یقضی بشیء للجہالۃ کذا ہذا ولہما انا تیقنا بسقوط نصف السعایۃ لان احدہما حانث بیقین ومع التیقن بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الکل والجہالۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا اعتق احد عبدیہ لا بعینہ او بعینہ ونسیہ ومات قبل التذکر او البیان ویتاتی التفریع فیہ علی ان الیسار یمنع السعایۃ او لا یمنعہا علی الاختلاف الذی سبق۔ اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایکنے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہوا تو یہ غلام آزاد ہو اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہو پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لیے کمائی کریگا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کریگا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہو تو یہ معلوم نہیں ہو کہ وہ کون شخص ہو اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اُسپر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہو جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درم ہم دونوں میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس ایسا ہی یہاں ہو۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہو کہ ہمکو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہو کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑگیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائیگا کہ پوری کمائی واجب ہو اور مجہول ہونا اسطرح دور ہو جاتا ہو کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انمیں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہو کہ اس حال میں زید اس مکان میں آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلا دینے سے جہالت دور ہوگئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ غیر معین یا معین کرکے آزاد کیا لیکن جسکو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یا بیان کرنے سے پہلے مرگیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہو کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرنا اسی بنا پر ہوگا کہ دونوں میں سے جو شخص تونگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہوگی اور وہی اختلاف ہو۔

جو سابق میں بیان ہوا — یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ و لو حلفا علی عبدین
کل واحد منهما لاحدهما لم یعتق واحد منهما لان المقضی علیه بالعتق مجهول وکذلک المقضی له فتفاحشت الجهالة فامتنع
القضاء وفی العبد الواحد المقضی به معلوم فغلب المعلوم المجهول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے
ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں
آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گذر گیا اور یہ دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا
تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ
بھی مجہول ہے تو جہالت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا
صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن
احدهما عتق نصیب الاب لانه ملک شقص قریبه وشراؤه اعتاق علی ما مر ولا ضمان علیه علم الآخر انه ابن شریکه
او لم یعلم وکذا اذا ورثاه والشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبه وان شاء استسعی العبد وهذا عند ابی حنیفة
وقالا فی الشراء یضمن الاب نصف قیمته ان کان موسرا وان کان معسرا سعی الابن فی نصف قیمته لشریکه
اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ
آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں
نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور
چاہے چھوکرہ سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید
کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اسکو
کمائی کر کے ادا کرے۔ وعلی هذا الخلاف اذا ملکاه بهبة او صدقة او وصیة وعلی هذا اذا اشتراه رجلان احدهما قد حلف بعتقه ان اشتری
نصفه۔ اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت
پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا
خریدوں تو آزاد ہے۔ لهما انه ابطل نصیب صاحبه بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبیین
فاعتق احدهما نصیبه ولانه رضی بافساد نصیبه فلا یضمنه کما اذا اذن له باعتاق نصیبه صریحا ودلالته ذلک انه شارکه فیما هو علة العتق
وهو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج به عن عهدة الکفارة عندنا وهذا ضمان افساد فی ظاهر قولهما حتی یختلف
بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمه وهو ظاهر الروایة عنه لان الحکم یدار علی السبب
کما اذا قال لغیره کل هذا الطعام وهو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکه۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے ساجھی
کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ
آزاد کر دے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک
شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں
ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اس پر کفارہ کا بردہ ہو تو
قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی
میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اسکا
بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایة ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام

کھانے حالانکہ اُسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہی حالانکہ وہ اُسی کی ملک میں تھا **ف** تو تاوان لازم نہوگا اگرچہ اُسکو علم نہ تھا
کما فی العینی - وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب النصف الآخر وہو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ
ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح لان یسار
المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقالا لا خیار لہ ویضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندہما اور اگر پہلا
اجنبی نے یہ چیز کو آدھا خرید ا پھر چیز کو ہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اُسکا باپ خوشحال ہی تو اجنبی کو اختیار ہی چاہے باپ سے
تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اُسکی نصف قیمت کمائی کرا کے وصول کرے کیونکہ
بیٹے کے پاس اُسکی مالیت رکی ہوئی ہی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی
کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہی بلکہ باپ اُسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسطے کہ صاحبین
کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہی کہ غلام پر سعایت واجب ہو - ومن اشتری نصف ابنہ وہو موسر
فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن اذا کان موسرا ومعناہ اذا اشتری نصفہ ممن یملک کلہ فلا یضمن لبائعہ
شیئا عندہ والوجہ قد ذکرناہ - اور جس شخص نے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
اُسپر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اسکے پورے
بیٹے کا مالک تھا اُس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے
ف یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہوگا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر یہیں دو شخص شریک ہوں اور
باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا - واذا کان العبد بین ثلثۃ نفر فدبرہ احدہم وہو موسر ثم
اعتقہ الآخر وہو موسر فارادوا الضمان فللساکت ان یضمن المدبر ثلث قیمتہ قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث
قیمتہ مدبرا ولا یضمنہ الثلث الذی ضمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا العبد کلہ للذی دبرہ اول مرۃ ویضمن ثلثی قیمتہ لشریکیہ موسرا
کان او معسرا - اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو ہیں ایک نے اُسکو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہی پھر دوسرے نے
اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہی پھر اُنھوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہی کہ مدبر کرنے والے
سے اُسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لیگا اور مدبر کرنے والے کو
یہ اختیار ہی کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو
تاوان دی ہی وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اُسی شخص
کا ہی جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہی اور مدبر کرنے والا اُسکی دو تہائی قیمت اپنے دونوں
شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو - واصل ہذا ان التدبیر یتجزی عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما
کالاعتاق لانہ شعبۃ من شعبہ فیکون معتبرا بہ ولما کان متجزیا عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین
فلکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکہ علی حالہ لان نصیبہ باق
علی ملکہ فاسدا بافساد شریکہ حیث سد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا وہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما العتق تعین حقہ
فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فتوجہ للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق ہذا المعتق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون
الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا وامکن ذلک فی التدبیر لکونہ قابلا للنقل
من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانہ عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولا بد
من رضا المکاتب بفسخہ حتی یقبل الانتقال فلہذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمتہ مدبرا لانہ افسد علیہ

نصيبه مدبرا و الضمان يتقدر بقيمة الثلث وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا ولا يقيمه قيمة المالك بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله للمدبر وهذا ظاهر — اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہو جیسے عتاق میں اختلاف ہو کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہو تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرے دونوں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کرین یا آزاد کرین یا مکاتب کرین یا مدبر کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کمائی کرا لیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اُسکی ملک میں باقی ہو مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہو گئی کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا پھر جب ان دونوں میں سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اُسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اُسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اُسکے قطع ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہو اُسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہو کہ اُسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہو تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہو کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی معاوضہ ٹھہرایا گیا ہو اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہو کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہو کہ ایک مالک سے دوسرے مالک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہو کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اُسکی رضامندی ضرور ہو تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہو پس شریک خاموش اُس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہو کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اُسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہو اور ضمان کا اندازہ اُسی حساب سے ہوتا ہو جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہو یعنی ایک تہائی کم ہو جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہو اور جو قیمت اسکو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ خاموش کو تاوان دیکر اُسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہو اور بنظر اصلی حالت کے نہیں ثابت ہو تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنے دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی اندازے سے واقع ہوا ہو اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہو کہ جب مدبر کرنا اُنکے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اُسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو اُنکے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہوگی یعنے دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہو تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنے جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہو اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہو — واذا كانت جارية بين رجلين زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر ذلك الآخر فهي موقوفة

يوما ويوما تخدم للمنكر عند ابي حنيفة رح وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها
لهما انه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع
قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر على ملكه في الحكم فيخرج اليه الاعتاق بالسعاية كام ولد
النصراني اذا اسلمت ولابي حنيفة رح ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة
فيثبت ما هو المتيقن وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه تبرأ عن جميع ذلك بدعوى
الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل
المقر كالمستولد - اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہو اور
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کراکے وصول کرلے پھر وہ آزاد ہو گی
اسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسکے اوپر پھر آیا گویا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہ ایسی صورت
ہو گئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہے پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت اپنا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اسکی ملکیت پر باقی ہے پس آزاد ہونے
کے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی
یعنی نصرانی کی ملک میں نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کرکے دام ادا کرکے آزادہ ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اسنے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا
تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہو گیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے
نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہو سکتا تو یہ گنجایش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے فقط جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے - وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما
وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن نصف قيمتها - اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک
ہو بایں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اسکے بچہ ہوا جسکا دونوں شریکوں نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونوں
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہو گئی پھر ایک نے اسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان
نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی نصف قیمت تاوان دے اسکی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتی - لان مالية ام الولد غير متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلى هذا الاصل تبتني عدة من المسائل اوردناها
في كفاية المنتهى وجه قولهما انها منتفع بها وطيا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها
كما في المدبر الا ترى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت عليها السعاية وهذا آية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها
قنة على ما قالوا لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية والاستخدام
فباقيان ولابي حنيفة رح ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم
ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف

فی حرمۃ المصاہرۃ الا انہ لم یظہر عملہ فی حق الملک ضرورۃ الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ینعقد السبب بعد الموت وامتناع البیع فیہ لتحقق مقصودہ فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضینا بمکاتبتہا علیہ دفعا للضرر من الجانبین وبدل الکتابۃ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم - اور اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہو اور اسی اصل پر چند مسائل بمنی ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہو اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہو کہ ام ولد سے انتفاع اُٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہو اور یہ اس امر کی دلیل ہو کہ اُسکی قیمت اندازہ ہوسکتی ہو اور اسکی فروخت ممتنع ہونے سے اُسکا قیمتی ہونا ساقط نہین ہوتا ہو جیسے مدبر مین ہوتا ہو یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہو مگر وہ مال قیمتی ہو کیا تم نہین دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اُسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو اور یہ اُسکی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہو ہان اتنی بات ہو کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہو جیسا کہ مشائخ نے کہا ہو کیونکہ اُس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اُس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونون باقی ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ قیمت اُس چیز کی لگائی جاتی ہو جو مالداری کے لیے اپنے قبضہ مین رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہو اور مالداری کے واسطے نہین رکھی جاتی اور مالداری کے لیے اُسکو رکھنا مقصود نہین ہو بلکہ نسب مقصود ہو اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرضخواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہین کرتی ہو بر خلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد مین فرق ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد مین سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہو یعنی بچہ کے ذریعہ سے اُسکے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت مین بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہو کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ مین ظاہر نہین ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہو یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہین ہوا ہان قیمت کا اندازہ ساقط ہونے مین سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر مین یہ سبب فی الحال نہین بلکہ بعد موت کے پیدا ہو گا اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہو تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر مین فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہمنے یہ حکم دیا ہو کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونون طرف کچھ ضرر نہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہین چاہتا کہ مکاتب مال قیمتی ہو -

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام مین سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان مین ہو - ومن کان لہ ثلثۃ اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدکما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدکما حر ثم مات ولم یبین عتق من الذی اعید علیہ القول ثلثۃ ارباعہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کذلک الا فی العبد الاخیر فانہ یعتق ربعہ - اگر ایک شخص کے تین غلام ہون انمین سے دو غلام اُسکے پاس حاضر ہوئے پس اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو یعنی کسیکو معین نہ کیا پھر انمین سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا پھر مولے نے ان دونون سے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو پھر مولی کا انتقال ہو گیا اور اُسنے کچھ بیان نہین کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جسپر مولی کا قول دوبارہ ہو گیا اُسکا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونون مین سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہو گا یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہو سوائے اخیر غلام کے کہ اُسکا چوتھائی آزاد ہو گا ف اگر مولی زندہ رہتا تو اُسکو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے پس اگر اُسنے اول کلام مین کہا کہ میری مراد وہ غلام ہو جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا

ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ ویجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ ویسعی فی اربعۃ ویعتق من الباقیین من کل واحد منہما سہمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رحمہ اللہ یجعل کل رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فنقصت سہام العتق بسہم وصار جمیع المال ثمانیۃ عشر وباقی التخریج مامر۔ پھر امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولے مرض الموت کا بیمار تھا یعنے آخر اسی مرض میں مرگیا تو صرف مولی کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنے فرض کرو کہ مولے کا تہائی ترکہ اسقدر ہوتا ہے کہ پورے ڈیڑھ غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پورا اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہمنے ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہمکو تین چوتہائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیئے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مرنے نے ان غلاموں کے واسطے اسقدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دوچند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے تو پورے مال کے اکیس ۲۱ حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہونگے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کریگا اور جب تو غور کر کے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں سے اور باقی دو تہائی یعنے چودہ حصہ وارثوں کے ہونگے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے انکے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہینگے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے ولو کان ہذا فی الطلاق وہن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مہر الخارجۃ ربعہ ومن مہر الثابتۃ ثلثۃ اثمانہ ومن مہر الداخلۃ ثمنہ۔ اور اگر اسنے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر قبل بیان کے مرگیا تو باہر جانے والی کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین حصہ اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا ف۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جسقدر ساقط ہو اسکا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔ قیل ہذا قول محمد رحمہ اللہ خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتہا فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاصکر امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں ف۔ یعنی آزاد کرنے وطلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کیا ہے اسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اسکی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام

ایک راہ سے غلام ہی اور ایک راہ سے آزاد ہی تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک
غلام اور مکاتب کے درمیان ہی لیکن انھین سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملیگا اور رہی طلاق
کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ مین دائر ہی کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہی
تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اُسکو ایک
راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہین اور دوسری راہ سے نہین تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہین صحیح ہوگا
پس چہارم مہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی مین دائر ہی تو ہر ایک کے واسطے آٹھوان حصہ
پڑیگا ۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حر فباع احدہما او مات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم
یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جہۃ بالبیع وللعتق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانہ بالبیع
قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موتہ والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین
لہ الآخر دلالۃ وکذا اذا استولد احدہما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و
المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق بہ فی
المحفوظ عن ابی یوسف رح والہبۃ والتسلیم والصدقۃ والتسلیم بمنزلۃ البیع لانہ تملیک ۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونون
مین سے ایک آزاد ہی پھر دونون مین سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہی تو دوسرا غلام آزاد
قرار پاویگا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہین رہا یا بیع کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہین رہا یا مدبر ہو جانے
کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہین رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ مولی نے جسکو بیچا
تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اُس سے نفع اُٹھاوے اور یہ دونون خواہشین اُس آزادی
سے مخالف ہین جو اُسنے اپنے اوپر لازم کی تھین یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہی تو دلیل ملگئی کہ
اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہی اور اسی طرح اس مسئلہ مین اگر دو باندیان ہون اور اُسنے ایک کو اپنے تحت
مین لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھین دونون دلیلون مذکورۂ بالا کے ۔ پھر بیع صحیح
اور بیع فاسد مین کچھ فرق نہین ہی خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری مین سے
کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب مین جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتون کو شامل ہی اور بات
اسکے اندر وہی ہی جو ہم بیان کر چکے یعنی دونون وجہین جو اوپر ذکر فرمائی ہین پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہی کہ اگر
دونون مین سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس مین پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہی یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا
اور رہا ہبہ کر کے سپرد کر دینا یا صدقہ مین دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہی کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہی ف یعنی جس غلام کو
دوسرے کی ملک مین دیا تو یہ دلیل ہی کہ اُسکو آزاد نہین کیا تو لامحالہ ان دونون مین سے دوسرا آزاد ہی ۔ وکذلک لو قال
لامرأتیہ احدکما طالق ثم ماتت احدہما لما قلنا وکذا لو وطی احدہما لما بینا ۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیون کو
کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہی پھر ان دونون مین سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ
مردہ زوجہ محل طلاق نہین رہی جیسا کہ عتق مین ہم بیان کر چکے اور اسطرح اگر اُسنے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو بھی طلاق کے واسطے
دوسری متعین ہی چنانچہ ہم بیان کرینگے ۔ ولو قال لامتیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم تعتق الاخری عند ابی حنیفۃ رح
وقالا تعتق لان الوطی لایحل الا فی الملک واحدہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت
الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولہ ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان

وطیہا حلالا فلا یجعل بیاناً ولہذا حل وطیہما علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ
بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبلہ والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی
من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا
قضاء الشہوۃ دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء ۔ اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں
میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اسواسطے کہ وطی حلال
نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اسنے وطی کرلی اسمیں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے
دوسری متعین ہو گئی کیونکہ عتق سے اسکی ملک زائل ہو جاتی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی
کی اسمیں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک منکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس
ایسا کرنا اسکے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابوحنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتوی نہیں
دیا جائیگا (پھر اگر پوچھا جاوے کہ مولی کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام لغو ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال
ہوئی تو مصنف نے اسکے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جبتک مولی بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان
پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو منکرہ قبول کرتا ہو اسمیں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں
ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصود
یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اسنے جس باندی سے وطی کی اسمیں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی
حفاظت رہے اور رہا بغیر اسکے باندی سے وطی کرنا تو اسکا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہوجاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی
کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اسنے ملک باقی رکھی ۔ ومن قال لامتہ ان کان اول ولد تلدینہ غلاما فانت حرۃ فولدت
غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما تعتق
فی حال وہو ما اذا ولدت الغلام اول مرۃ الام بالشرط والجاریۃ لکونہا تبعا لہا اذ الام حرۃ حین ولدتہا وترق
فی حال وہو ما اذا ولدت الجاریۃ اولا لعدم الشرط فیعتق نصف کل واحدۃ منہما وتسعی فی النصف اما الغلام یرق
فی الحالین فلہذا یکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود اولا وانکر المولی والجاریۃ صغیرۃ فالقول
قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منہم وان نکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام
حریۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونہا نفعا محضا فاعتبر النکول فی حق حریتہما فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تدع شیئا
والمسالۃ بحالہا عتقت الام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ وصحۃ
النکول تبتنی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ہی المدعیۃ لسبق ولادۃ الغلام والام
ساکتۃ ثبت عتق الجاریۃ بنکول المولی دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانہ استحلاف علی فعل الغیر
وبہذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجوہ فی کفایۃ المنتہی ۔ اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد
ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام
ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی
اسکے تابع ہوکر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جسوقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں رقیق ٹھہرتی ہیں یعنی
جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے
واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اُسنے آزادی کی شرط سے انکار
کیا مگر اُس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ماں اور لڑکی آزاد ہو جائیگی
کیونکہ لڑکی کی نسبت اُسکی ماں کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولی کا قسم سے انکار کرنا
ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائینگی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اسنے اپنی آزادی کا خود کچھ دعوی نہ کیا
اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم
سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا
جاتا ہے کہ بر بنا دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہیں تو اُسکے حق میں انکار قسم کا اثر بھی نہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعوے
کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اُسکی ماں خاموش ہے تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور ماں آزاد نہوگی کیونکہ ماں کا
دعوی لڑکی کے حق میں معتبر نہوگا اور جن صورتوں میں مولی سے قسم لینا مذکور ہے تو اُسکا علم پر قسم لیا جائیگی یعنی واللہ میں نہیں جانتا
کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اُس سے قسم لیجاتی ہے اور اس بیان سے دو صورتیں چھٹے کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں
معلوم ہو جاتی ہیں فت ۔ کتاب کفایۃ المنتہی [illegible] اور بعض شروح میں ان صورتوں کی تفصیل چھ
صورتیں مذکور ہیں از انجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر ہوئی ہیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا
کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی
اور اُسکے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا م ع ۔ قال واذا شہد رجلان علی رجل انہ اعتق احد عبدیہ
فالشہادۃ باطلۃ عند ابی حنیفۃ رح الا ان یکون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ
اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل
ہے مگر اُسکی وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اُسنے ایک آزاد کیا ہے تو استحسانا جائز ہے اسکو امام محمد نے کتاب العتاق
میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا وان شہدا انہ طلق احدی نسائہ جازت
الشہادۃ ویجبر الزوج علی ان یطلق احدٰہن وہذا بالاجماع وقال ابو یوسف ومحمد رح الشہادۃ فی العتق مثل
ذلک ۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائیگا
کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور یہ مسئلہ بالاتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے
یعنی مولی کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے ۔ واصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد
لا تقبل من غیر دعوی العبد عند ابی حنیفۃ رح وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحۃ مقبولۃ من غیر
دعوی بالاتفاق والمسئلۃ معروفۃ واذا کان دعوی العبد شرطا عندہ لا تتحقق فی مسئلۃ الکتاب لان الدعوی من
المجہول لا تتحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط فتقبل الشہادۃ وان انعدم الدعوی اما فی الطلاق فعدم
الدعوی لا یوجب خللا فی الشہادۃ لانہا لیست بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتق احدی امتیہ لا تقبل عند ابی حنیفۃ رح
وان لم یکن الدعوی شرطا فیہ لانہ انما لا یشترط الدعوی لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشابہ الطلاق والعتق المبہم لا یوجب
تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین وہذا کلہ اذا شہدا فی صحتہ علی انہ اعتق احد
عبدیہ اما اذا شہدا انہ اعتق احد عبدیہ فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحتہ او فی مرضہ واداء الشہادۃ فی مرض
موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التدبیر حیثما وقع وقع وصیۃ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والخصم فی الوصیۃ
انما ہو الموصی وہو معلوم وعنہ خلف وہو الوصی او الوارث ولان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت فیہما فصار

کل واحد منہما نصیبا مستفیضا ولو شہدا بعد موتہ انہ قال فی صحتہ احدکما حر قبلت لانہ لیس بوصیۃ وقبل تقبل الشیوع - عتق مین باہم اختلافات کی اصل یہ ہو کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبول نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہو اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہو اور یہ مسئلہ مشہور ہو کیونکہ امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ مین جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہین ہو سکتا جبکہ گواہی ایک غلام آزاد کیا ہی کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہین ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہوگی اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہین تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی نہ ہو اور یہی طلاق کی صورت تو آپین دعوی نہونے سے گواہی مین کچھ خلل نہین ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی دو باندیون کو کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہین ہو اگرچہ ایسی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ دعوی شرط نہونا صرف اسوجہ سے ہو کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہو تو طلاق کے مشابہ ہو گیا مگر امام رح کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہین ہو جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونون مین سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہو گئی جیسے دو غلامون مین سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دیگئی یعنے مقبول نہوگی اور یہ سب اُس صورت مین ہو کہ دونون گواہون نے یون گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت مین دونون غلامون مین سے ایک آزاد کیا ہو اور اگر گواہون نے گواہی دی کہ اُسنے دونون مین سے ایک کو اپنے مرض موت مین آزاد کیا ہو یا گواہی دی کہ اپنی صحت مین یا اپنے مرض مین ایک مدبر کیا ہو اور اس گواہی کا ادا کرنا مولی کے مرض الموت مین یا بعد وفات کے ہوا تو استحسانًا یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال مین واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہو اور یون ہی مرض الموت مین آزاد کرنا بھی وصیت ہو اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی ہو یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہو اور اُسکا خلیفہ موجود ہو یعنے اُسکا وصی یا وارث تو اُسپر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت مین جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونون غلامون مین پھیل جاتا ہو تو دونون مین سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہون نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُسنے اپنی حالت صحت مین کہا تھا کہ تم دونون مین ایک آزاد ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہین ہو اور دوسرا قول یہ کہ قبول ہوگی کیونکہ آزادی ان دونون مین پھیل گئی ہو فقط یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونون مین پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی -

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان مین ہو - ومن قال اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فہو حر ولیس لہ مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قولہ یومئذ تقدیرہ یوم اذ دخلت الا انہ اسقط الفعل وعوضہ بالتنوین فکان المعتبر قیام الملک وقت الدخول وکذا لو کان فی ملکہ یوم حلف عبد فبقی علی ملکہ حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے کہا کہ جب مین اس گھر مین داخل ہون تو اُس روز میرا ہر مملوک آزاد ہو حالانکہ قسم کے روز اُسکا کوئی مملوک نہین ہو پھر اُسنے ایک مملوک خریدا پھر اُس گھر مین داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اُسنے جو یہ کہا کہ اُسدن میرا ہر مملوک تو اُسکے یہ معنی ہین کہ جسدن مین گھر مین داخل ہون لیکن اُسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہی اور اسیطرح اگر قسم کے وقت اُسکی ملک مین غلام موجود ہو اور وہ برابر اُسکی ملک مین رہا یہانتک کہ وہ گھر مین داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ داخل کے وقت ملک موجود ہی - ولو لم یکن قال فی یمینہ یومئذ لم یعتق لان قولہ کل مملوک لی للحال والجزاء

حریۃ المملوک فی الحال الا انہ لما دخل الشرط علی الجزاء تاخر الی وجود الشرط فیتعلق اذا بقی علی ملکہ الی وقت الدخول
ولا یتناول من اشتراہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے اپنی قسم مین اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہوگا اسواسطے کہ
میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اُسکے ملک مین ہو اور قسم کی جزا یہی تھی کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن
چونکہ جزاء پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزاء مین تاخیر ہوئی پس گھر مین داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے
اگر اُسکی ملک مین باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اُسکو بعد قسم کے خریدا تو وہ آزادی مین شامل نہوگا -
ومن قال کل مملوک لی ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکرا لم یعتق وہذا اذا ولدت لستۃ اشہر فصاعدا ظاہر
لان اللفظ للحال وفی قیام الحمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحمل بعدہ وکذا اذا ولدت لاقل من ستۃ
اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والجنین مملوک تبعا للام لا مقصودا ولانہ عضو من وجہ واسم المملوک
یتناول الانفس دون الاعضاء ولہذا لا یملک بیعہ منفردا قال العبد الضعیف وفائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ
انہ لو قال کل مملوک لی یدخل الحمل تبعا لہا - اور اگر ایک نے کہا کہ اگر مین اس گھر مین داخل ہون تو میرا ہر مملوک مذکر یعنے
نرینہ آزاد ہے اور اُسکی باندی حاملہ ہے اُسکے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہوگا اور یہ اُسوقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو
ظاہر ہے کہ آزاد نہوگا کیونکہ اُسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے مین شک ہے
کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل
کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنے کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں
کے تابع ہوکر مملوک ہوتا ہے خود مملوک مطلق نہین ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو
شامل نہین بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہین جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ
مذکر یعنے نرکا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اسمین حمل بھی تابع ہوکر داخل ہو جاتا - وان قال
کل مملوک املکہ فہو حر بعد غد او قال کل مملوک لی فہو حر بعد غد ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غد عتق الذی
فی ملکہ یوم حلف لان قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقال انا املک کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یستعمل لہ من غیر قرینۃ
وللاستقبال بقرینۃ سین او سوف فیکون مطلقہ للحال فکان الجزاء حریۃ المملوک فی الحال مضافا الی ما بعد
الغد فلا یتناول ما یشتریہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک
کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک ہے پھر اُسنے دوسرا خریدا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اُسکی
ملک مین تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا مین مالک ہون وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے چنانچہ بولتے ہین کہ مین
اس گھوڑے کا مالک ہون یا اس گھر کا مالک ہون اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ نہو تو بدون قرینہ کے
فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مالک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہو وے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے
وہ اسمین شامل نہین ہوگا - ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا
آخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر والآخر لیس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو یوسف رح فی
النوادر یعتق ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعتق ما استفاد بعد یمینہ وعلی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو
حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بیناہ فلا یعتق بہ ما سیملکہ ولہذا صار ہو مدبرا دون الآخر ولہما ان ہذا ایجاب
عتق وایصاء حتی اعتبر من الثلث وفی الوصایا تعتبر الحالۃ المنتظرۃ والحالۃ الراہنۃ الا یری انہ یدخل فی الوصیۃ
بالمال ما یستفیدہ بعد الوصیۃ وفی الوصیۃ لاولاد فلان من یولد لہ بعدہا والایجاب انما یصح مضافا الی الملک او الی

سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ مین مالک ہون یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہی اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک موجود ہی پھر اُسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہی وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہین ہوگا اور اگر مولی انتقال کر گیا تو اُسکی تہائی سے دونون آزاد ہو جاوینگے اور امام ابو یوسف نے نوادر مین کہا کہ قسم کے روز جو اُسکی ملک مین تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہوگا اور اسیطرح اگر اُسنے یون کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب مین مرون تو وہ آزاد ہی تو بھی یہی حکم ہی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہی جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک ہوا وہ آزاد نہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہین ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہی حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتون مین آیندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہی اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت مین اُس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہی جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اُسکی اولاد مین پیدا ہو وہ بھی اس وصیت مین داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہی کہ آزاد کرنا اُسکا یا سلب یا ملک کی طرف نسبت کیا جاوے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہی مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اُسکے ملک مین موجود ہی مدبر ہو جائیگا حتی کہ اُسکی بیع جائز نہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہی تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اسکے بعد خریدے تاکہ آیندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اُسکی ملک مین آوے سب کو شامل ہوا اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبالی ہی یعنے آیندہ ممکن ہی کہ اُسکی ملک مین کچھ مملوک آوین یا نہ آوین تو یہ لفظ کے تحت مین داخل نہین ہو سکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اُسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ آزاد ہی بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہی جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہی یعنے آزاد کرنے کا کلام ہی اور اسمین وصیت کرنا نہین ہی اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آیندہ زمانہ پر منحصر ہی تو دونون قولون مین فرق ظاہر ہوگیا اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ تمنے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہین ہو سکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہین کہ ہان ہمنے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببون سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تب ہی نہین جائز ہی جب ایک ہی سبب ہو

باب العتق على جعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ جعل اُس مال کو کہتے ہین جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جاوے خواہ وہ مال نقد ہو یا اُسمین اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین انکو کیلی کہتے ہین اور جو وزن سے بکتی ہین وہ وزنی ہین۔ ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا و

ما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وہو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف لانہا یسیرۃ - جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہوگیا اور اسکی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درم آزاد ہے پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ بغیر مال ہے اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوگا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہوجاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہوگیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنے اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہوجاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسیقدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اسکے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے ف - یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہوگئی پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگا لینے سے جہالت دور ہوجاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خچر یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کردی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جائز قرار دیا جائیگا - قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذوناً وذلک مثل ان یقول ان اديت الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتباً لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذوناً لانہ رغبہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذناً لہ دلالۃ - اور اگر مولی نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہوجائیگا یعنے اسکو تجارت کی اجازت ہوجائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کردے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہوگا بغیر اسکے کہ مکاتب ہوجائے کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط کی ہے اگرچہ اسمیں انجام کو معاوضہ کے معنی ہوجاتے ہیں چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے اور یہ غلام اسواسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اسکو مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی - وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضاً بالتخلیۃ وقال زفر رح لا یجبر علی القبول وہو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ہو تعلیق العتق بالشرط لفظاً ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شروط الایمان لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظراً الی اللفظ ومعاوضۃ نظراً الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضاً فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائناً فجعلناہ تعلیقاً فی الابتداء عملاً باللفظ ودفعاً للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

وجعلناه معاوضة فی الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فعلی ہذا یدور الفقه
وتخریج المسائل نظیره الہبة بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انه لا یعتق ما لم یؤد الکل لعدم الشرط
کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبها قبل التعلیق رجع المولی علیه وعتق لاستحقاقها
ولو کان اکتسبها بعده لم یرجع المولی علیه لانه ماذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء فی قوله ان ادیت یقتصر
علی المجلس لانه تخییر وفی قوله اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متی - پھر اگر غلام نے مال حاضر
کیا تو مولی کو حاکم اسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کریگا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق مین جبر کرنے کے معنی یہ ہین
کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیگا اسوجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہین ہی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اسکو قبول کرنے
پر مجبور نہین کریگا اور قیاس اسی کو مقتضی ہی کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہی کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہین ہی اور قابل فسخ نہین ہوتا ہی اور قسم کی شرطون کو عمل مین لانے
کے واسطے جبر نہین کیا جاتا ہی کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہین ثابت ہوتا ہی بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ
معاوضہ کا معاملہ ہی اور بدل معاوضہ اسمین واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہی
یعنی شرطیہ کلام ہی ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہی کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو
سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولی کو اسکے مقابلہ مین
مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت مین ہوتا ہی لہذا اگر طلاق مین ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ تو نے مجھے ہزار درم پر طلاق
دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہی حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی لہذا ہمنے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
سے معاوضہ قرار دیا پس ہمنے اس قول کو ابتدا مین تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور رہے
حتی کہ اسکو غلام کا بیچنا ممتنع نہین ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہین ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد
پیدا ہوئی اسمین عتق نہین پھیلا اور ہمنے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اسنے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہی اور مسائل نکلتے ہین اور نظیر
اسکی ہبہ بشرط عوض ہی یعنی موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہی کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولی کو اسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہوگا
جبتک پورا مال ادا نکرے کیونکہ ابھی شرط نہین پائی گئی جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا
کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درم ادا کیے جو اسنے تعلیق سے
پہلے کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولی اس سے دوسرے ہزار درم واپس لیگا کیونکہ مولی ان درمون کا مستحق تھا
اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد انکو کمایا ہو تو مولی اس سے کچھ واپس نہین
لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اسنے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
واضح ہو کہ جب اسنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کرے تو تو آزاد ہی تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ
مختار کرنے کے معنی مین ہی یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہیگا اور اگر اسنے یون کہا کہ جب تو مجھے ہزار درم ادا کرے
تب آزاد ہی تو یہ صرف مجلس ہی تک نہین ہی کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنی مین ہوتا ہی یعنی
جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا - ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة
الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی

الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باہل للاعتاق وہذا صحیح - اور جسنے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یون کہا کہ تو کل کے روز ہزار درم پر آزاد ہے یعنے جو وقت اپنے کلام مین رکھا ہے گویا اسوقت یہ کلام کیا تو اسیوقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اسکے اگر یون کہا کہ تو ہزار درم پر مدبر ہے تو اس کلام مین قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ مین غلام آزاد نہوگا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرلے جبتک کہ اُسکو وارث آزاد نکرے (یا وصی یا قاضی آزاد نکرے) کیونکہ اُسوقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہین ہے اور یہی حکم صحیح ہے - قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخرے وہی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینہا ثم استحقت الجاریۃ او ہلکت یرجع المولے علی العبد بقیمۃ نفسہ عندہما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالہلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الے الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولے فصار نظیرہا - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہوگیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مرگیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال مین غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بچا ہو - شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہوجائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمتگذاری اسکا عوض ہوسکتی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُسنے ہزار درم پر اُسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ آئمہ کا اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اُسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہوگیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی مملوکہ ثابت کرکے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولی اس غلام سے اُسکی ذات کی قیمت واپس لیگا اور امام محمد کے نزدیک باندی کی قیمت لیگا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہوجانے سے مولی کو ملنا ممکن نہین ہے اسیطرح غلام کے مرنے یا مولی کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہین ہے تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہوگیا - ومن قال لآخر اعتق امتک علی الف درہم علی ان تزوجنیہا ففعل فابت ان تزوجہ فالعتق جائز ولا شئ علی الآمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درہم علی ففعل لا یلزمہ شئ ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درہم علی ففعل حیث یجب الالف علی الآمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لایجوز وقد قررناہ من قبل - اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو لیسے ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہوجانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہین ہوتا ہے اور آزاد کرنا اُسی شخص کی طرف سے

ہو جاتا ہے جبکہ وہ غلام ہوتا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے طلاق دیدے پس اُسنے ایسا کیا تو کہنے والے پر ہزار درم واجب نہ ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پہ شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا

ولو قال اعتق امتك عني على الف درهم والمسئلة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سلم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلم وهو البضع فلو زوجت نفسها منه لم يذكره وجوابه ان ما اصاب قيمتها سقط في الوجه الاول وهي للمولى في الوجه الثاني وما اصاب مهر مثلها كان مهرا لها في الوجهين

اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اُسکا نکاح میرے ساتھ کر دے پس تو اُسنے ایسا ہی کیا اگر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائینگے پھر بسقدر اُسکی قیمت کے ہزار میں پڑین اُنکو حکم دینے والا ادا کرے اور جسقدر اسکے مہر کے مقابلہ میں پڑین وہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہونگے کیونکہ جب اُسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھسے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر پھر وکیل ہو کر اسکو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اُسنے ہزار درم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہیں) اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درم ان دونوں پر تقسیم ہو سکے تو ان دونوں میں سے جو چیز اُسکو سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اُسکا حصہ اُسپر واجب ہوا یعنی اُسکے ملک میں آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو اُسکو سپرد نہیں ہوئی اُسکا حصہ اُسکے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اُسکے ساتھ کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اسکو ذکر نہیں کیا اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جسقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار مولیٰ کو ملیگا اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذا قال المولى لمملوكه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او انت مدبر او قد دبرتك فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صريح في التدبير فانه اثبات العتق عن دبر - اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مروں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے پیچھے آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائیگا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے - ف یعنی غلام بالفعل اُسکے ملک میں ہے اور اُسنے عتق واقع کیا مگر اُسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اُسکی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا يجوز بيعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي رح يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التدبير وصية وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجود

فی الحال و عدمہ بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اہلیۃ التصرف فلا یمکن تاخیر السببیۃ الی زمان بطلان الاہلیۃ بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیۃ قائم قبل الشرط لانہ یمین والیمین مانع والمنع ہو المقصود وانہ یضاد وقوع الطلاق والعتاق وامکن تاخیر السببیۃ الی زمان الشرط لقیام الاہلیۃ عندہ فافترقا ولانہ وصیۃ والوصیۃ خلافۃ فی الحال کالوراثۃ وابطال السبب لا یجوز وفی البیع وما یضاہیہ ذلک ۔ پھر جب مدبر ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہی اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہی سوا اسکے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہی جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسیطرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہی سوا اسکے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علما کا قول ہی) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا جائز ہی کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہی تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہی اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع نہو گا اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہی اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہی اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہی اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کہ مدبر نہ فروخت کیا جاوے اور نہ ہبہ کیا جاوے اور نہ میراث میں لایا جاوے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہی (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مدبر کرنا آزاد کا سبب ہی کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہی تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوا اسکے کوئی سبب نہیں ہی پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہی کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہی تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہی یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انکی سبب ہونے سے مانع قائم ہی یعنی جبتک شرط نہ پائی جاوے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہی اور قسم روکنے والی چیز ہی اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہی اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق واقع ہونا ممکن نہیں اور یہاں شرط پائے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہی کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہی پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہی اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہی اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہی ف ۔ خلاصہ یہ ہی کہ جمہور فقہا کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اسمیں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہی اسواسطے کہ اگر اپنی مالک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوا اسکے کہ مولی نے اسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولی کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اسوقت مولی میں لیاقت نہیں ہی بلکہ زندگی میں جسوقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہو گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہی پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہی ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لاکر فرمایا کہ کون شخص مجھسے یہ غلام خریدتا ہی پس اسکو نعیم ابن عبد اللہ نے ۸۰۰ درم کو خریدا پس وہ درم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ اپنا قرضہ ادا کر ۔ رواہ البخاری ومسلم و ترمذی والنسائی و دارقطنی ۔ اور یہ حدیث صحیح ہی اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق وغیرہم کا ہی اور یہ جواب ہو سکتا ہی کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہی ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہی جو کتاب میں مذکور ہی اور یہی امام مالک کا قول ہی ۔ قال وللمولی ان یستخدمہ ویؤاجرہ وان کانت امۃ وطئہا ولہ ان یزوجہا لان الملک فیہ ثابت لہ وبہ یستفاد ولایۃ

ہذہ التصرفات۔ اور مولی کو اختیار ہی کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اسکو اجارہ پر دیدے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اسکا نکاح کردے اسواسطے کہ مدبر مین ملکیت ابھی قائم رہتی ہی اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہی۔ فاذا مات المولی عتق المدبر من ثلث مالہ لما روینا ولان التدبیر وصیۃ لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی ثلثیہ وان کان علی المولی دین یسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ ولا یمکن نقض العتق فیجب رد قیمتہ۔ پس جب مولی مر اتو مدبر اسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہی یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہی جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہی اور حکم آزادی ابھی ثابت نہین ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہی حتی کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثون کے لیے کمائی کریگا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولی پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کریگا یعنی کچھ آزاد نہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہی ولیکن اسکی آزادی توڑنا ممکن نہین تو واجب ہوا کہ اسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ وولد المدبرۃ مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رضہ۔ اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہی اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہی ف۔ اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ مین سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہین ہی تو یہ دلیل ہی کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہی اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہین ملی م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسی مدبر مقید کہتے ہین آگے اسکا بیان ہی م۔ وان علق التدبیر بموتہ علی صفۃ مثل ان یقول ان مت من مرضی ہذا او سفری ہذا او من مرض کذا فلیس بمدبر ویجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال للتردد فی تلک الصفۃ بخلاف المدبر المطلق لانہ تعلق عتقہ بمطلق الموت وہو کائن لا محالۃ۔ اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یون کہا کہ اگر مین اپنے اس مرض سے مرون یا اپنے اس سفر مین مرون یا فلان مرض مین مرون تب تو آزاد ہی تو یہ مدبر نہوگا اور اسکا بیچنا جائز ہی کیونکہ فی الحال اسکا سبب منعقد نہین ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت مین تردد ہی بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اسکی آزادی مطلق مرنے پر ہی اور مرنا لا محالہ واقع ہوگا یعنی اسکا سبب فی الحال منعقد ہوگیا۔ فان مات المولی علی الصفۃ التی ذکرہا عتق کما یعتق المدبر معناہ من الثلث لانہ ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لتحقق تلک الصفۃ فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنۃ او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائۃ سنۃ ومثلہ لا یعیش الیہ فی الغالب لانہ کالکائن لا محالۃ۔ پھر اگر مولی اسی صفت پر مرا جو اسنے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہی اور اسکے معنی یہ ہین کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی مین اسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو مین ہوا ہی اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہی کہ مولے کہے کہ اگر مین ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہی کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہین بلکہ مشکوک ہی برخلاف اسکے اگر مولی نے کہا کہ اگر مین سو برس تک مرگیا تو تو آزاد ہی حالانکہ ایسا شخص غالبا اس مدت تک زندہ نہین رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہی کیونکہ ایسی موت لا محالہ ہونے والی ہی ف — اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے منتقی مین مذکور ہی اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہی۔ کذا قال العلامۃ العینی رحمہ اللہ تعالے

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان میں ہے - استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا نسب اپنے سے ثابت
ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا اور نہ نہیں یعنی استیلاد صرف ثبوت النسب پر ہے اور استیلاد کے لغوی معنے ولد حاصل کرنا ہے پس اگر اپنی
باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا - اذا ولدت الامۃ من مولاھا فقد صارت ام ولد له
لا یجوز بیعھا ولا تملیکھا لقوله علیه السلام اعتقھا ولدھا اخبر عن اعتاقھا فیثبت بعض مواجبه وھو حرمة البیع ولان
الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءۃ بواسطة الولد فان الماءین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینھما علی ما
عرف فی حرمة المصاھرۃ الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی
ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وھو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقھم لا فی حقھن
حتی اذا ملکت الحرۃ زوجھا وقد ولدت منه لا یعتق بموتھا وثبوت حق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمتنع
جواز البیع واخراجھا لا الی الحریة فی الحال ویوجب عتقھا بعد موته وکذا اذا کان بعضھا مملوکا له لان الاستیلاد
لا یتجزی فانه فرع النسب فیعتبر باصله - اگر باندی کے اپنے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو گئی اُسکی بیع جائز نہیں
اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث کے کہ اس عورت کو اُسکے بچہ نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے
اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی
کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی میں اور ام ولد میں
جزئیت ثابت ہے کیونکہ دونوں کا نطفہ اسطرح مخلوط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی
بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور در حقیقت نہیں رہتی یعنی جبتک بچہ پیٹ میں ہے
تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزئیت رہی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک میعاد
پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں
کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزاد عورت کسی سبب سے
اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُسکا یہ غلام شوہر
آزاد نہوگا اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہوا یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُسکے حق آزادی کو فی الحال ثابت
کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں ممتنع ہوگا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے
آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اسکی ملک میں ہے اور اسنے اسکو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد
ایسی چیز نہیں ہے جسکے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اسکی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس
پر استیلاد کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ف - ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے آپکے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو اُسکے فرزند نے آزاد کیا - اسی حدیث کا
شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ
منبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ رقیقہ
نہیں ہو سکتی ہے - یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے منبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ
عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا - اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامہ بنت معقل

روایت کیے اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ ہبہ ہوگی بلکہ جبتک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھا وے پھر جب مرا تو وہ آزاد ہو گئی و اسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اسکی دلیل یہ بھی ہو کہ حدیث صحیح بتواتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا میں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہو جو کچھ ہمنے چھوڑا وہ اللہ تعالے کے واسطے صدقہ ہو حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔ پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔ م ع - قال وله وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة - اور مولے کو اختیار ہو کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اسکو مزدوری پر دیوے اور اسکا بیاہ کر دے کیونکہ اسمیں ملک قائم ہو تو مدبرہ کے مشابہ ہو گئی - ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رح يثبت نسبه منه وان لم يدع لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة - اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہو کہ مولے اسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہو تو حالت وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ اسمیں وطی کا قابو زیادہ ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہو نہ اولاد کیونکہ اُس سے مانع موجود ہو یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہو لہذا نسب کا دعوی کرنا ضرور ہو جیسے بدون وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہو بخلاف عقد نکاح کے کہ اسمیں اولاد کا مقصود متعین ہو تو دعوی نسب کی کچھ حاجت نہیں - فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد الاول مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة بعقد النكاح - پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکے بعد اسکا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہوگا یعنی مولی نے اول بچہ کی نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہو تو اسکے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعوی کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ایسا ہی فراش ہو گئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہو - الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله - لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہو کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکے قول سے نفی ہو جاتا ہو - لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح وفيه روايتان اُخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناهما في كفاية المنتهى - اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہو یہانتک کہ مولی کو یہ اختیار ہو کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دیدے بخلاف منکوحہ کے کہ اُسکے بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہو حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے کے نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو ہمنے ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہو اور دیانت کی راہ سے اگر مولی نے اُس سے وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولی پر واجب ہو کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہو کہ یہ مولی کا بچہ ہو اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا یا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہو ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہو اور اسمیں دوسری دو روایتیں بھی امام ابو یوسف

دمہ سے آئی ہیں جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجها فجاءت بولد فهو في حكمها لان حق الحرية يسري
الى الولد كالتدبير الا ترى ان ولد الحرة حر وولد القنة رقيق۔ اور اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو
آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اسکا بچہ رقیق ہے یعنے مملوک ہے۔ والنسب يثبت من الزوج لان الفراش له وان كان
النكاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب
من غيره ويعتق الولد وتصير امه ام ولد له لاقراره۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد
سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ
ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعوے کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
ہے ولیکن مولی کے دعوی کرنے سے یہ بچہ آزاد ہوگیا اور اسکی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہوگئی کیونکہ مولے نے خود اسکا اقرار کیا ہے
واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات
الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين
كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من زوائد الحوائج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
آزاد ہو جائیگی یعنے اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ام الولد ہونیوالیوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کیجائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدارقطنی
اور بدلیل اسکے کہ فرزند کی حاجت حالت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیجائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر
کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنے ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعاية عليها في دين المولى للغرماء لما روينا
ولانها ليست بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة رح فلا يتعلق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف المدبر لانه
مال متقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضخواہوں کے لیے کمائی کرنی واجب نہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضخواہوں کا
متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضخواہ اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے
وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها وهي بمنزلة المكاتبة لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر
تعتق في الحال والسعاية دين عليها وهذا الخلاف فيما اذا عرض على المولى الاسلام فابى فان اسلم تبقى على حالها له ان ازالة
الذل عنها بعدما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق ولنا ان النظر من
الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب
نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي
متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك
اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين۔ اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کریگی یعنے
محض مالک کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کریگی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جبتک کمائی ادا نکرے آزاد نہوگی اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا
کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اسکے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اسکے مولی یعنے نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا
اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہوگیا تو یہ بدستور اسکی ام ولد رہیگی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو
اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کیجاوے یا آزاد کیجائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے پس

کہ آزاد کیجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اُسکو مکاتبہ کر دینے مین اُسکے اور نصرانی دونون کے حق مین بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائیگی اسلیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہو کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض ملجائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیجاے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کریگی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اُسکو اُسکے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہمنے مانا کہ وہ مال قیمتی نہین ہو مگر محترمہ ہو اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشترک مین اگر اولیاء مقتول مین سے ایک نے عفو کیا تو باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوجاتا ہو ف۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہین اور انمین سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیون مین سے کسیکو قصاص کا اختیار باقی نہین رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسیطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہو جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات مولاہا عتقت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترد قنۃ لانہا لو ردت قنۃ اعیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اُسکا مولے نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہو اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اُسکی رقیقہ نہین ہو سکتی ہو کیونکہ اگر رقیقہ کیجائے تو کچھ نہین ہو سکتا سوا اسکے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنے اُسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہو۔ ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکہا صارت ام ولد لہ وقال الشافعی رح لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمین ثم استحقت ثم ملکہا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرور لہ انہا علقت برقیق فلا تکون ام ولد لہ کما اذا علقت من الزنا ثم ملکہا الزانی وہذا لان امومیۃ الولد باعتبار علوق الولد حرا لانہ جزء الام فی تلک الحالۃ والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب ہو الجزئیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت بینہما بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کملا وقد ثبت النسب فثبتت الجزئیۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکہ لانہ جزؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرہ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعتق علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اُس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہوگیا تو یہ اُسکی ام ولد ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اُس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدا یا کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اوسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اسمین دو قول ہین اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمدا وطی کی اور اُس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پاگیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک مین آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہین ہوتی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہو کہ اُسکے پیٹ مین آزاد بچہ کا حمل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل مین اپنی ماں کا جزو ہو اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہین ہوتا ہو یعنے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ مین رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہین اور نہ اُسکے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت مین جزئیت ہو جاتی ہو اور جزئیت ان دونون مین جب ہی ثابت ہوتی ہو کہ ایک بچہ

دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہوا اور اس مسئلہ مین نسب ثابت ہو یعنے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ سے بھی نسب ثابت ہو پس اسواسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت مین بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہین ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک مین آتا ہو تو صرف اسوجہ سے آزاد ہوجاتا ہو کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اُسکا جزو ہو اور اسکی نظیر یہ ہو کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو یعنے اُسکے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اسنے اُسکو خرید اتو وہ اسپر سے آزاد نہوگا کیونکہ اسکے ساتھ اُسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہین ہو ف یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہوسکتا ہو کہ اُسکے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا نہوا تو اسکا بھائی بھی نہوا۔ واذا وطی جاریۃ ابنہ فجاءت بولد فادعاہ ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولدلہ وعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقرہا ولا قیمۃ ولدہا وقد ذکرنا المسألۃ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا الکتاب وانما لا تضمن قیمۃ الولد لانہ انعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد۔ اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا زید نے اُسکا دعوی کیا تو زید سے اُسکا نسب ثابت ہوجائیگا اور باندی اُسکی ام ولد ہوجائیگی اور زید پر واجب ہوگا کہ اُسکی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی مین لازم ہو جسمین حد زنا واجب نہین ہو اور ہمنے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح مین آخر باب نکاح رقیق مین ذکر کیا ہو اور زید اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہوگا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اُسکے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دیگئی ہو۔ وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانہ لا ولایۃ للجد حال بقاء الاب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت نہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہین پہونچتی ہو۔ ولو کان الاب میتا ثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایتہ عند فقد الاب وکفر الاب ورقہ بمنزلۃ موتہ لانہ قاطع للولایۃ۔ اور اگر باپ مرگیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہوجائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہوجاتا ہو کیونکہ باپ کے ندارد ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہوجاتی ہو اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہو کیونکہ اُسکی ولایت قطع ہوگئی۔ واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصون مین مشترک ہو پس اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر دونون مین سے ایک نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہوجائیگا ف خواہ یہ دعوی حالت صحت مین ہو یا حالت مرض مین ہو کچھ فرق نہین ہو۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وہو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین۔ کیونکہ جب آدھے مین نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اُسکی ملک مین ہو تو باقی مین بھی ثابت ہوگیا کیونکہ بدیہی بات ہو کہ نسب کے ٹکڑے نہین ہوسکتے کیونکہ اُسکا سبب نہین ٹکڑے ہوسکتا اور سبب اسکا نطفہ ٹھہرنا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہین ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولدلہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہوجائیگی ف یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعوی کیا ہو اُسکی ام ولد ہوجائیگی مگر اسکی کیفیت مین اختلاف ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہوجائیگی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندہما کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہین ہوسکتے ف یعنی جہان ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی مین ثابت ہوگا ورنہ نہین اور امام رح کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل مین ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ رح یصیر نصیبہا ام ولد لہ ثم یتملک نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویضمن نصف عقرہا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اُسکا ام ولد ہوجائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہی یعنے وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیکر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقر کا
بھی ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے مشترک باندی سے وطی کی اسواسطے کہ اسکے ملک پوری مین ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہی تو وطی کے بعد
شریک کے حصہ مین ملک ثابت ہوگی ف تو وطی کرنا بدون ملک کی حالت مین ہوا اور چونکہ آدھی اسکی مملوکہ ہی تو فقط نصف عقر
یعنے حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ہنا کان یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ
فصار واطیا ملک نفسہ۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اُسپر عقر لازم نہوگا کیونکہ یہان اسطور پر ملک
ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہی تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہی تو باپ اپنی مملوکہ سے
وطی کرنے والا ہو گیا ف اور اپنی ملک مین وطی کرنے سے عقر لازم نہین ہوتا اور شریک کی وطی مین استیلاد کی ضرورت سے
بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدہا لان النسب یثبت مستندا الی وقت
العلوق فلم یتعلق شئ منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار
پانے کے وقت سے ہوا ہی تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہین ہوا ف کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے
ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ان وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا۔
وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منہما۔ اور اگر دونون شریکون نے ساتھ ہی اُسکے نسب کا دعوی کیا تو دونون سے اُسکا نسب ثابت
ہو جائیگا ف یعنی دونون مین سے ہر ایک اُسکا پورا باپ ہی مگر وہ دونون کا ایک بیٹا ہی۔ معناہ اذا حملت علی ملکہما و
قال الشافعی رح یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یخلق من مائین
متعذر فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامۃ رضہ۔ دونون سے نسب ثابت ہونا
اسوقت ہی کہ اُسکا حاملہ ہونا دونون کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والون کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ
دو شخصون سے نسب ثابت ہونا محال ہی جبکہ ہم یہ جانتے ہین کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہین ہوتا ہی تو ہمنے مشابہت پر عمل کیا یعنی دو شخصون
مین سے جسکے مشابہ ہو اُسی کا بچہ ہی اور اسامہ بن زید کے حق مین ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش
ہوئے تھے ف یعنی اسامہ کے حق مین کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہی اور اسکا قصہ حضرت عائشہ
رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہی۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال
یا عائشۃ الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامۃ ابن زید وزید علیہما قطیفۃ وقد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما
فقال ہذہ اقدام بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامۃ اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے
کیا کہا ہی وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہان اُسامہ و زید دونون کملی اوڑھے سوتے تھے دونون کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے
ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھکر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہین اس حدیث کو ائمہ ستہ نے صحاح مین روایت کیا ہی اور ابو داؤد
نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے
استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمر رضہ الی شریح فی ہذہ الحادثۃ لبسا فلبس
علیہما ولو بینا لبین لہما وہو ابنہما یرثہما ویرثانہ وہو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ [illegible]
مثل ذلک۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ مین [illegible] ہی کہ دونون نے کیون نے
معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونون ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونون کا بیٹا ہی کہ
دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون بھی اُسکے وارث ہین اور میراث ان دونون مین سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ ثبوت واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ
کے طریق سے حسن بصری سے انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے
جب وہ حیض سے پاک ہو گئی وطی کی پھر اُسکے ایک لڑکا ہوا پس دونوں نے اُسکا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے اُن تینوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی مشابہت
ملتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتیا پر سیاہ اور زرد اور کھیر اکٹا پڑتا تھا تو بچوں
میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اسکو دیکھا ہے
پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اُسکی میراث پاوینگے اور وہ ان دونوں
میں سے باقی کا ہوگا - اس حکم کے معنے یہ ہیں کہ جبتک یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اسکی پرورش واجب ہے اور جب
کوئی مرجائے تو جو باقی رہا وہی اسکا باپ ہے مگر یہ لڑکا اُسکا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اسکا بھی پورا وارث
ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلا مر جائے تو یہ دونوں بطور ایک باپ کا حصہ اُسکے مال سے پاوینگے - اور اگر ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک
باپ باقی ہے تو اسکی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحییٰ ابن
سعید و یحییٰ ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر
رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اسکی اسناد ہے اور اسکو عبدالرزاق نے دوسرے طریق
سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا - وقد رواہ الطحاوی وغیرہ - اور
طحاوی نے شرح آثار میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں
مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اسکے وارث ہوگے اور تم دونوں
جو باقی رہے وہ اسکی میراث پاویگا اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب
یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں وطی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا
جسکا نام قرعہ نکلا اُسکے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی دیت اُسپر کیا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں آیا تو میں نے فیصلہ
آنحضرت صلعم سے بیان کیا پس آپ ہنس پڑے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے - م ع - ولانهما استويا في سبب
الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حقهما
على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين ابا الاخر او كان احدهما
مسلما والاخر ذميا لوجود المرجح في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب وهو ماله من الحق في نصيب الابن وسرور النبي
عليه السلام فيما روي لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسر به اور ہماری
دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک برابر ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق
میں بھی برابر ہونگے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے لیکن اُس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ اُنکے اجزا ہو سکتے ہیں
پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہونگے اور جنکے
ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اُسکا پورا
نسب ثابت ہوگا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک
باپ اور دوسرا اُسکا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے
جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

مال مین حاصل ہو رہا مجزز مدلجی کی روایت مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب مین
کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافرون کا قول رد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوے ف۔ پس حاصل ہوا
کہ اگر وہ دونون شریکون نے ایکبارگی دعوی کیا اور دونون مین سے کسی مین کوئی ایسی بات موجود نہین ہو جس سے اُسکو ترجیح ہو
تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونون کا بیٹا ہو۔ وکانت الامۃ ام ولد لہما۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونون کی ام ولد ہوجائیگی
لصحۃ دعوۃ کل واحد منہما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منہا ام ولد تبعا لولدہا۔ کیونکہ دونون مین سے ہر شریک
کا دعوی اپنے حصہ مین بچہ کی بابت صحیح ہو تو بچہ کے تابع ہوکر اُسکی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ مین ہو اُسکا ام ولد ہوگا
وعلی کل واحد منہما نصف العقر تقاصا بما لہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منہما میراث ابن کامل
لانہ اقر لہ بمیراثہ کلہ وہو حجۃ فی حقہ۔ اور دونون مین سے ہر ایک پر بلنصف عقر واجب ہو وہ اُسکا بدلہ ہوجائیگا جو دوسرے
پر واجب ہو اور یہ لڑکا ان دونون مین سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث
کا اقرار کیا ہو اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہو۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لاستوائہما فی السبب کما اذا اقاما
البینۃ۔ اور یہ دونون اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاوینگے کیونکہ سبب مین دونون برابر ہین جیسے دو شخصون مین ہر ایک نے
کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونون مین مساوی مشترک قرار دیجائیگی۔ واذا وطی المولی جاریۃ مکاتبہ
فجاءت بولد فادعاہ فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رح انہ لا یعتبر
تصدیقہ اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریۃ ابنہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولی لا یملک التصرف فی
اکساب مکاتبہ حتی لا یتملکہ والاب یملک تملکہ فلا معتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی
کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جبکا اُسنے دعوی کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہوجائیگا اور
امام ابی یوسف سے روایت ہو کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا
دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہین ہوتی لیکن قول اول ظاہر الروایۃ ہو اور اُسکی وجہ یہ ہو کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی
مین تصرف کا اختیار نہین ہو حتی کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ مین نہین لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہو کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ مین
لاوے جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین ہو اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہو۔ وعلیہ عقرہا لانہ لا یتقدمہ
الملک لان ما لہ من الحق کاف لصحۃ الاستیلاد لما نذکرہ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے
اُسکی ملک سابق نہین ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہو وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہو جیسا کہ ہم بیان کرینگے۔ وقیمۃ
ولدہا لانہ فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وہو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حرا بالقیمۃ ثابت النسب منہ
اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی مین ہو کیونکہ اُسنے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ
اُسنے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف مین لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہین ہوا تو یہ بچہ بالقیمت آزاد اور مولی سے
ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اُسکے
مولی کی ام ولد نہوجائیگی کیونکہ درحقیقت اسمین مولی کی کوئی ملک نہین ہو جیسے مغرور کے بچہ مین ہوتا ہو ف۔ یعنی اگر زید
خالد کی باندی نے آکر کہا کہ مین آزاد عورت ہون تو مجھسے نکاح کرلے پس اُسنے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا
اور اُسنے دعوی کرکے اپنی باندی لے لی تو بچہ بالقیمت آزاد ہوتا ہو اور یہ باندی ام ولد نہین ہوتی ہو۔ وان کذبہ المکاتب
فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لا بد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب مین مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت
نہین ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہو۔ فلو ملکہ یوما ثبت نسبہ منہ لقیام الموجب وزوال

حق المکاتب اذ ہو المانع۔ پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا ف یعنی مکاتب کی تصدیق نکرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ حلف یعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو یمین جسکی پابندی کرنے پر جدا ملازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤنگا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اسکو بھی یمین کہتے ہیں حتی کہ اگر کھاوے تو اُسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ٹوٹنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ **قال الایمان علی ثلثۃ اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدۃ ویمین لغو فالغموس ہو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فہذہ الیمین یاثم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار۔** قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گذرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹھ قسم کھاوے پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹھ قسم کھاوے اُسکو اللہ تعالی دوزخ میں ڈالیگا ف اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹھا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیوے تو اللہ تعالی اُسپر جنت کو حرام کریگا اور اُسکو دوزخ میں ڈالیگا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالے سے ایسے حال میں ملیگا کہ اُسپر اللہ تعالے کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ **ولا کفارۃ فیہا الا التوبۃ والاستغفار**۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے ف یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عز وجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارۂ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع م۔ اور یہی اکثر علما کا قول ہے۔ ف۔ **وقال الشافعی رح فیہا الکفارۃ لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمۃ اسم اللہ تعالی وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتادی بالصوم ویشترط فیہا النیۃ فلا تناط بہا بخلاف المعقودۃ لانہا مباحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق** ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسواسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالے کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اُسنے اللہ تعالے کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اسمیں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے ف یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ جب اُسنے قسم کی موافقت نہ کی تو اُسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت ہے یہ گناہ سٹ جائیگا لقولہ تعالے ان الحسنات یذہبن السیئات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جسوقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹھ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت فرق کے ساتھ اللہ تعالے سے توبہ

استغفار کرے اور فتوی یہیں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے مبسوط شمس الائمہ سرخسی
نے کہا کہ اگر ایسا نہوا ہو تو اُسکی جورو کو طلاق یا اُسکا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اُسنے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہیں ہے اور لغو بھی نہیں ہے
حتی کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نجانتا ہو تو طلاق وعتق واقع ہو جائیگا الایضاح۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اُسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹھ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہے م۔ اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہو تو تجھپر حج واجب ہے حالانکہ اُسکو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلان شخص نہیں ہے تو اُسپر حج لازم ہوگا۔ الخلاصہ

و المنعقدة ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا يفعله واذا حنث في ذلك لزمته الكفارة اور منعقدہ
وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر کھاوے اور جب اسمیں حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا ف۔ یعنی کہا کہ
واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤنگا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اُس حالت میں لوگ اُسکو وہاں لیگئے تو حانث ہوا پس اُسپر کفارہ لازم
آیا۔ غرضکہ جس بات پر قسم ہے اگر اُسکو عمداً کرے یا بھول کر یا اُس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے
پھر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی السراج۔ **لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان**۔ یعنی اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالی تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو اُسکا
مواخذہ نہیں فرماتا ہے ولیکن جسکے ساتھ تمنے قسموں کو مضبوط کیا اُسکا مواخذہ فرماتا ہے۔ **وهو ما ذكرنا**۔ اور اسکے معنی وہی ہیں جو
ہمنے ذکر کیے ف۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اُسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ **ويمين اللغو ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه فهذه اليمين نرجو ان
لا يؤاخذ الله بها صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيدا وانما هو عمرو والاصل فيه قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم الآية الا انه علقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره**۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گذرے
امر پر قسم کھاوے حالانکہ اُسکو بھی یقین ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یون ہی ہے حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید یہ ہے کہ حالف
سے اللہ تعالی مواخذہ نفرماوے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اُسکو زید ہی گمان کرتا ہے مگر درواقع وہ
خالد ہے اور دلیل اسمیں قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امید وار اسواسطے کیا کہ اسکی
تفسیر میں اختلاف ہے ف۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ
وبلی واللہ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور معنے یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہان نہیں
گئے اُسنے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہان نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے میں اس زرد کاغذ
پر لکھتا ہون تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے
روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شی پر قسم کھاجائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اسکو نہیں کرونگا اور حسن بصری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وصفاً فائدہ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جسمیں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اُسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نکیا
بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جسمیں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہے ع۔ **قال والقاصد في اليمين والمكره والناسي
سواء حتى تجب الكفارة** جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جسپر قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھولکر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہیں حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ **لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين**

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ انکا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہیں
ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے
رجعت ہے اور مسند حارث میں بجائے اسکے عتاق ہے ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالیٰ
اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کرینگے۔ ومن فعل المحلوف
علیہ مکرہا او ناسیا فہو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے ف۔ یعنی کفارہ واجب
ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وہو الشرط وکذا اذا فعلہ وہو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت
الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وہو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا
صادر ہونا نابود نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اسنے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا
تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اُسکی دلیل پر ہوگا یعنی
حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف۔ یعنی کفارہ اُسوقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت
گناہ نہو چنانچہ کوئی اچھا کام نکرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نکریگا تو اُسپر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر
اُسکا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اُسنے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے
الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے ولیکن کمتر کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ
نہیں ہے اور خاصکر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا ومالا یکون یمینا

یہ باب اُن الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ
کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہا عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الٰہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی
صفت ہو جسکے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی و جلال الٰہی و کبریاء الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے
میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ و باللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب
یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت
میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
بنا لیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس
صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی اصح ہے البرجندی۔ لان الحلف بہا متعارف
ومعنی الیمین وہو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اسمیں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اُسکی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد
کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اُسکو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
مخواہ اُسکے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نکرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا
لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علمک
فینا ای معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اسلیے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللہم اغفر

علمک فینا الٰہی بخشدے اپنا علم ہم میں یعنے اپنا معلوم ف یعنی جو گناہ تجھکو ہم میں معلوم ہیں وہ بخشدے - ولو قال وغضب
اللہ وسخطہ لم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہا وہو المطر
او الجنۃ والغضب والسخط یراد بہما العقوبۃ - اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور
اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اسلیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنے
بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے ف واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی
صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا قسم ہے طالب غالب
کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائیگی - م - اور منجملہ اُن صفات کے جنسے قسم جائز ہے یہ ہیں قسم اپنے رب کی
یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی لیکن بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت
الٰہی یا جبروت الٰہی - ق س - یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ - ب - ان سب صورتوں میں
قسم ہو جائیگی - ۵ - ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبۃ - اور جسنے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی
جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اسکو
چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑ دے ف صحیحین وسنن میں یہ حدیث اسطرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمکو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو
اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے
کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھا کر
اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اُسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم و احمد ونسائی کی حدیث میں ہے کہ جسنے اللہ تعالیٰ
کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُسنے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی
کہ مقلب القلوب کی قسم ہے ورواہ مالک والاربعۃ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے
کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ میں محمد کی جان ہے - ف ع م - وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف - اور اسی طرح
اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے ف اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف
ہو جائیگی - م - اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتوی ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ
شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم و اُسکے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع - قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول
والنبی والقرآن - شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنے یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف تو یہ کوئی
قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ وجبریل ونماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی - اما لو قال انا بری منہما یکون یمینا لان التبری
منہما کفر - یعنے اگر اُسنے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان
دونوں سے بری ہونا کفر ہے ف اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُسنے قرآن کی قسم کھائی یعنے اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن
کی ایسا کرونگا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے
ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم
نہیں ہے الظہیریہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم
ہیں اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برات بھی قسم ہے اور یوں ہی جس چیز سے برات کفر ہو وہ قسم ہے
الخلاصہ اور اگر کہا کہ میں موسنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے - ق ھ - واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے مین شرط یہ ہو کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہو اگرچہ طفل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہو
کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہین ہو چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُسپر کفارہ نہوگا
اور مملوک کی قسم صحیح ہو لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اُسپر کفارہ مالی لازم نہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے درپے
تین روزے رکھے لیکن مولی کو اختیار ہو کہ اپنا نقصان خیال کر کے اُسکو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کیے جانے پر قسم
کھائی تو ہمارے نزدیک اُسکی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہو اُسمین شرط یہ ہو کہ قسم کے وقت درحقیقت اُسکا ہو سکنا متصور
ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُسکا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہوگی اور اگر بعد قسم کے اُسکا ہونا محال ہو جاوے تو قسم باقی نہ رہیگی
یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہو اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنا کیا مثلاً کہا کہ
واللہ مین یہ کام کرونگا مگر یہ کہ میری کچھ اور راے ہو یا فلان کی کچھ اور راے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا بامداد اسکے تو یہ قسم
نہوگی کما فی البدائع - ه - **قال و الحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقوله والله والباء کقوله بالله والتاء
کقوله تالله لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن** - قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہو اور قسم
کے حروف مین ایک واو ہو جیسے واللہ اور دوم باء ہو جیسے باللہ اور سوم تاء ہو جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہین اور
قرآن مجید مین مذکور ہین - **وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله الله لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادت العرب
ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل تخفض فتکون الکسرة دالة علی المحذوفة وکذا اذا قال لله فی المختار
لان الباء تبدل بها قال الله تعالی اٰمنتم له ای اٰمنتم به وقال ابو حنیفة رح اذا قال وحق الله فلیس بحالف وهو
قول محمد رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح وعنه روایة اخری انه یکون یمینا لان الحق من صفات الله تعالی
وهو حقیته فصار کانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعة الله تعالی اذ الطاعات حقوقه فیکون
حلفا بغیر الله قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء الله تعالی والمنکر یراد به
تحقیق الوعد** - اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہین تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی مین کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب
کی عادت ہو کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہین پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہا کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا
حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہان حرف قسم محذوف ہو اور اسی طرح اگر اُسنے عربی مین
کہا لله لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہو کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہین چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا اٰمنتم له یعنی اٰمنتم به اور
امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اُسنے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہین ہو اور یہی امام محمد کا قول ہو اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہو
اور دوسری روایت مین کہا کہ قسم ہو کیونکہ حق بھی اللہ تعالی کی صفات مین سے ہو یعنی اللہ تعالی کا حق ہونا پس گویا اُسنے کہا کہ واللہ
الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالی کی طاعت مراد ہوتی ہو کیونکہ طاعات
اللہ تعالی کے حقوق ہین تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اُسنے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہوگی
کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالی کے نامون مین سے ہو اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہو - ف
اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا تو یہ قسم ہو - عنایہ - **ولو قال اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد
او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للحال حقیقة وتستعمل للاستقبال بقرینة
فجعل حالفا فی الحال والشهادة یمین قال الله تعالی قالوا نشهد انک لرسول الله ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة والحلف
بالله هو المعهود المشروع وبغیره محظور فصرف الیه ولهذا قیل لا یحتاج الی النیة وقیل لا بد منها لاحتمال العدة والیمین
بغیر الله** - اور اگر اُسنے کہا کہ مین قسم کھاتا ہون کہ ایسا کرونگا یا کہا کہ اللہ تعالی کی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا اللہ تعالی کے ساتھ

حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کرونگا تو وہ حالف ہو جائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف
مین مستعمل ہین اور عربی زبان مین اقسم یا احلف یا اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہی اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ
کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہی تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قالوا
نشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقون نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہین کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہین یعنی شہادت کو قسم قرار دیا
بدلیل اسکے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ یعنی ان منافقون نے اپنی قسمون کو ڈھال بنا لیا ہی یعنے تاکہ اُنپر جہاد نہ کیا جائے پھر
خالی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون اسواسطے حالف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مین معہود شرعی ہی اور غیر
کے ساتھ مین ممنوع ہی تو قسم شرعی کی طرف پھیر اگیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ پھر نیت کی ضرورت نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور
ہی کیونکہ آئیندہ وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہی۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخدا
یکون یمینا لانہ للحال ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون
یمینا لعدم التعارف قال وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ یمین اللہ وہو
جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف۔ اور اگر اسنے فارسی مین کہا کہ سوگند
میخورم بخدا یعنی مین خدا کی قسم کھاتا ہون تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہی اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم
نہوگی یعنے اسکے معنی ہین کہ قسم کھاؤن تو صیغہ استقبال ہی اور اگر فارسی مین کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنے قسم کھاؤن اپنی زوجہ
کی طلاق کی تو یہ قسم نہوگی کیونکہ رواج نہین ہی اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی مین کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ یعنی
بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو خبر متعارف ہونے سے قسم نہین ہی اور بعض نے کہا کہ قسم ہی کیونکہ ایم اللہ جسکے معنی
واللہ کے ہین اور ایم مثل واو کے صلہ ہی اور عمر اللہ یعنی واللہ ہی اور ان دونون لفظون سے قسم کھانا متعارف ہی ف
تعارف مین تامل ہی کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہی اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمہون۔ تو اسپر
قیاس نہین ہو سکتا م۔ ولیکن مختار یہ ہی لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائیگی چنانچہ کتاب مین فرمایا۔
وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد
اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہی کیونکہ عہد قسم ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفوا بعہد اللہ اور میثاق بمعنی
عہد ہی۔ وکذا اذا قال علیّ نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اسی طرح
اگر اسنے کہا کہ مجھپر نذر ہی تو یا مجھپر نذر اللہ ہی تو یہ قسم ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور
اُسکو بیان نہ کیا تو اُسپر قسم کا کفارہ لازم ہی ف۔ اسکو ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے
حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان نکرے تو اُسکا کفارہ وہی ہی جو قسم کا کفارہ ہی و قال حدیث حسن صحیح
اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جسنے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنے جس چیز کی نذر ہی وہ بیان نہ کی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم
ہی اور جسنے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم ہی اور جسنے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہین رکھتا ہی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم ہی
رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہی اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت مین کفارہ نہین ہی بدلیل
حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نکرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہین
ہوتی رواہ مسلم اور اسکا جواب یہ ہی کہ ان دونون حدیثون مین آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہی اور کفارہ کی
نفی نہین کی ہی تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث مین آیا کہ معصیت مین نذر نہین اور کفارہ اُسکا کفارہ
قسم ہی اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا م ف ع۔ وان قال ان فعلت کذا فہو یہودی او نصرانی او کافر یکون

یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک لشیء قد فعلہ فھو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ھو یہودی والصحیح انہ لا یکفر فیھما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیھما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل - اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے یعنے اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ جب اُسنے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اُسنے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اُس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے تو اسطرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ یہ چیز بذاتِ خود حلال ہو لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا ہی قسم کے معنے ہیں اور اگر اُسنے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے یعنے ہمارے نزدیک اسمین کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اسکو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی اُسنے شرط و جزا واسطے زمانہ آئیندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا کیونکہ اسکے معنے فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئیندہ کرے کسی صورت میں کافر نہوگا بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اُسکے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اُسنے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے - ولو قال ان فعلت کذا فعلیہ غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعاء علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف اور اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھپر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حالف نہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اسکا تعلق نہیں اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں - وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ھذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم تکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف - اور اسی طرح اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شرابخوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنے میں نہوگا اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف - اور تبدیل کے معنے یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اُس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے م - اگر کئی قسمیں کھائیں تو متعدد کفارے لازم ہونگے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمن بھی دو قسم ہیں یہی صحیح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اسکا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائیگا اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو تمرتاشی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا - ف د

فصل - فی الکفارۃ - فصل در بیان کفارہ قسم - **قال کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزئ فیھا ما یجزئ فی الظھار**
قدوری نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اسمیں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارہ ظہار میں ہوتا ہے - **وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظھار والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الایۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ** - اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اسقدر ہے کہ جسمیں

نماز جائز ہوجائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دیدے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اسمیں قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام
عشرۃ مساکین الآیہ ہے اور حرف او اسمیں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تینوں چیزوں میں
سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رح
یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب
فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد رح وعن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ مایستر عامۃ بدنہ حتی لایجوز السراویل
وہو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن مالایجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان
تینوں چیزوں میں سے کسی پر قادر نہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اسکو اختیار ہے یعنی چاہے پے درپے
رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اسمیں پے درپے کی قید نہیں ہے اور ہماری دلیل قراءت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ
عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قراءت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قراءت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن
پر زائد کرنا جائز ہے پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ
کپڑے کا اسقدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پائجامہ نہیں جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف میں
ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہو اُس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہوجائیگا ف۔ یعنی مثلاً اسکے پاس
دو روپیہ ہیں جس سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہوسکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اُسنے لباس کی نیت سے
دس مسکینوں کو دو روپیہ دیئے تو لباس ادا نہوگا مگر کھانے کی قیمت اُنکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہوجائیگا لیکن یہ اُسوقت
ہے کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال
الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر
الجنایۃ ولاجنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض۔ اور اگر اُسنے حانث ہونے
سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اسمیں سبب کفارہ یعنی قسم موجود
ہوجانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کردیا اور ہماری
دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے
کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسواسطے ہوتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے اور اسواسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر
کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہونچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہے ف۔ یعنی زخمی
کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام
کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اُسنے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اُسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے
پہلے اُسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہوگا لیکن صدقہ ہوگیا۔ ثم لایسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ۔ پھر وہ
اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہوگیا ف۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ومن
حلف علی معصیۃ مثل ان لایصلی اولایکلم اباہ اولیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ
علیہ السلام من حلف علی یمین ورأی غیرہا خیرا منہا فلیأت بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما
قلناہ تفویت البر الی جابر وہو الکفارۃ ولاجابر للمعصیۃ فی ضدہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی
معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھیگا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کریگا یا فلان شخص کو قتل کریگا تو سزاوار ہے کہ خود حانث
ہوجائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکے سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جسکو بہتر دیکھتا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہمنے بیان
کی اسمین اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہوجاتا ہو اور اسکے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے مین سوائے نقصان
کے تلافی کچھ نہین ہو۔ وإذا حلف الكافر ثم حنث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حنث عليه لانه ليس باهل لليمين
لانها تعقد لتعظيم الله تعالى ومع الكفر لا يكون معظما ولا هو اهل للكفارة لانها عبادة۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
حالت کفر مین یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اسپر کچھ نہین ہو کیونکہ قسم کھانے کے وقت اسکو قسم کھانے کی لیاقت نہین تھی کیونکہ
قسم تو اللہ تعالے کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہو اور کفر کے ساتھ اسکو تعظیم کی لیاقت نہین ہو اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہو کیونکہ کفارہ
عبادت ہو۔ ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه لم يصر محرما وعليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي رح لا كفارة
عليه لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين ولنا ان اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة
وقد امكن اعماله بثبوت الحرمة لغيره باثبات موجب اليمين فيصار اليه ثم اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت
الكفارة وهو المعنى من الاستباحة المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل جزء منه۔ اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز
حرام کرلی جسکا وہ مالک ہو تو وہ شی اپنی ذات سے اسپر حرام نہوجائیگی لیکن جب وہ اسکے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اسپر کفارہ قسم لازم
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اسپر کفارہ نہین ہو کیونکہ حلال کو حرام کرلینا مشروع کو الٹنا ہوا تو اسکی وجہ سے قسم منعقد نہوگی جو شرعی
تصرف ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہو اور اسکے موافق عمل کرنا ممکن ہو یعنی جب اسنے کہا کہ یہ چیز مجھپر حرام
ہو تو بدون شرعی مخالفت کے اسپر عمل اسطرح ممکن ہو کہ حرمت ثابت کیجائے مگر حرمت ذاتی نہین بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
پھر اسنے جس چیز کو حرام کیا ہو اگر اسکو تھوڑا یا بہت عمل مین لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی
مراد ہو کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب
الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفر رح وجه
الاستحسان ان المقصود وهو البر لا يحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب
للعرف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول المرأة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء
ولا تصرف اليمين عن المأكول والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشايخنا رح قالوا يقع به الطلاق عن
غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال بروى حرام للعرف واختلفوا في قوله هرچه بدست
راست گیرم بروی حرام انه هل تشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف۔ اور اگر اسنے کہا کہ ہر حلال مجھپر
حرام ہو تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزون پر واقع ہوگی مگر جبکہ اسکے سوا وہ اور چیزون کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہو اسی وقت حانث ہوجائے کیونکہ اسنے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اسکے
اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہو اور جو کتاب مین مذکور ہوا یہ استحسان ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور اگر
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
پینے کی چیزون پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کلمہ انھین چیزون مین مستعمل ہوتا ہو جو عادت کے طور پر مستعمل کیجائین اور یہ لفظ زوجہ کو شامل
نہین ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزون کا اعتبار تو ساقط ہوگیا اور اگر اسنے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہوجائیگا اور باوجود
اسکے کھانے پینے کی چیزون سے یہ قسم ساقط نہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے
کہا کہ اگر اسنے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے مین اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلانیت طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ اسی معنی مین غالب
استعمال ہوگیا ہو اور اسی پر فتوی ہو اسی طرح اگر اسنے فارسی مین کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اسپر حرام ہو تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عرف ہی اور اگر اُسنے کہا کہ ہرچہ بر دست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دہنے ہاتھ پر لے اُسپر حرام ہو تو مشائخ نے اسمیں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہی یا نہیں اور اظہر یہ ہی کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیجائے کیونکہ یہی عرف ہی۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمی - اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنے بدون کسی شرط و قید کے تو اُسکو پورا کرنا واجب ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کردی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب ہی ف۔ یہ حدیث غریب ہی اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں ازانجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکے آخر میں ہی کہ آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرتا اُسنے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہی یعنی ادا سے دین زیادہ واجب الادا ہی رواہ البخاری اور حدیث میں ہی کہ میں نے زمانۂ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواہ البخاری ومسلم اور حدیث میں ہی کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہی۔ رواہ المسلم اور حدیث میں ہی کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں فرمایا کہ اپنی نذر ادا کرلے رواہ ابوداؤد اسمیں دلیل ہی کہ دف ممنوع نہیں ہی اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہوا اور حدیث میں ہی جسنے اللہ تعالے کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جسنے اُسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اُسکی نافرمانی نکرے۔ رواہ البخاری ن ع ف - وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعلیہ الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحدیث ولان المعلق بشرط کالمنجز عندہ وعن ابی حنیفۃ رح انہ رجع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلیّ حجۃ او صوم سنۃ او صدقۃ ما املکہ اجزاہ ومن ذلک کفارۃ یمین وہو قول محمد رح ویخرج عن العہدۃ بالوفاء بما سمّٰی ایضا وہذا اذا کان شرطا لا یرید کونہ لان فیہ معنی الیمین وہو المنع وہو بظاہرہ نذر فیتخیر ویمیل الی ای الجہتین شاء بخلاف ما اذا کان شرطا یرید کونہ کقولہ ان شفی اللہ مریضی لانعدام معنی الیمین فیہ وہو المنع وہذا التفصیل ہو الصحیح - اور اگر اُسنے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنے مثلا بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہی پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہی کیونکہ اطلاق حدیث اسکو بھی شامل ہی اور اسلیے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مثل بغیر شرط کے ہی اور یہ بھی روایت ہی کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھپر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا میں مالک ہوں واجب ہی تو اسمیں کفارۂ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہی اور اگر وہی چیز پوری کردی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہی کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلا کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہی تو یہ قسم ہی کیونکہ اسمیں قسم کے معنے یعنی باز رہنا موجود ہی اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہی پس اُسکو اختیار دیدیا گیا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہی وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہی اور ایک جہت سے وہ نذر ہی تو اُسکو اختیار ہی کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہی مثلا کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دیدے تو مجھپر حج یا روزہ یا صدقہ ہی تو یہ فقط نذر ہی کیونکہ اسمیں قسم کے معنے نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہی اور یہی تفصیل صحیح ہی ف۔ یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہی تو وہ فقط نذر ہی اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہی اور ایک راہ سے قسم ہی تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارۂ قسم دیدے۔ قال ومن حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ متصلا بیمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ فقد برّ فی یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانہ بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین - قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملاکر انشاء اللہ تعالے کہا وہ حانث نہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہوسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالے تو اپنی قسم میں سچا ہوگیا رواہ احمد والاربعۃ وابن حبان

دیکن ان شاء اللہ تعالے ملاکر کہنا ضرور ہی کیونکہ قسم سے فارغ ہوکر کہنا قسم سے رجوع ہی حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ف ۔ اور
حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
شخص کو دیکھکر فرمایا کہ اللہ تعالے اُسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سنکر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے
فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا ۔ رواہ مالک ۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہیں ہی اور حکایت
ہی کہ ہارون رشید نے امام ابوحنیفہ کو بلاکر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ان شاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت
کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہی خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہی آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے
تمسے بیعت کی ہی سب اُنکا جی چاہے ان شاء اللہ کہکر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہوکر اُسکی تصدیق کی م ع ۔

باب الیمین فی الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہی ۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد
او البیعۃ او الکنیسۃ لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتۃ وہذہ البقاع ما بنیت لہا ۔ جس شخص نے قسم کھائی
کہ وہ کسی بیت میں داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہی جہاں رات کو سوتے ہیں پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی
کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہی جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہی اور یہ مکانات اسواسطے نہیں
بنائے گئے ہیں ف ۔ بیت وہ ہی جسمیں چہار دیواری اور چھت اور در بند ہو جو رات کے سونے کیلیے قرار دیا جاتا ہی ۔ وکذا
اذا دخل دہلیزا او ظلۃ باب الدار لما ذکرنا والظلۃ ما یکون علی السکۃ وقیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اغلق
الباب یبقی داخلا وہو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادۃ ۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر
کے دروازے پر ہوتا ہی تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہی جو کوچہ پر ہوتا ہی اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی
ہو کہ جب اُسکا دروازہ بند کر دیا جاوے تو وہ اندر داخل ہو جاوے اور اُسپر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں
سونے کی عادت ہی ف ۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع م ۔ لیکن ہمارے دیار
میں اکثر سوتے ہیں پس فتوی حانث ہونے پر چاہیے م ۔ ظلہ وہ ہی جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یہی ذخیرہ ومغرب میں مذکور
ہی اور جو مصنف نے ذکر کیا اُسکی توضیح یہ ہی کہ کوچہ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھکر پاٹ دیتے ہیں جسکو یہاں چھتا کہتے ہیں
ع ۔ وان دخل صفۃ حنث لانہ یبنی للبیتوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ہذا اذا کانت
الصفۃ ذات حوائط اربعۃ وہکذا کانت صفافہم وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ وہو الصحیح ۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل
ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہی جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا
کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی
ہی اور یہی قول صحیح ہی ۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربۃ لم یحنث ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلہا بعد
ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب والعجم یقال دار عامرۃ ودار غامرۃ و
قد شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر ۔ اور جس شخص
نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ میں اس دار میں داخل
نہونگا پھر اُسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اسواسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اُس صحن
میدان کا نام ہی جسپر عمارت بنائی جاتی ہی چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا یعنی محلہ دار غامرہ یعنی کھنڈل بنیں معمور اور عرب کے

رفتار اسپر شاہد ہیں بس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اسمیں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نذر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلہا یحنث لما ذکرنا ان الاسم باق بعد الانہدام۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہونگا پھر وہ کھنڈل ہوگیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہوجانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے ف۔ صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخل لم یحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہوگا۔ لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ کیونکہ وہ دار نہیں رہا اسلیے کہ اسپر دوسرا نام آگیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباہہ لانہ لا یعود اسم الدار بہ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہوجانے کے بعد اسمیں داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اسپر دار ہونے کا نام عود نہیں کریگا ف۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام خاص مثلاً مسجد یا حمام یا بستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اسپر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق نہوگا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعدما انہدم وصار صحراء لم یحنث۔ اور اگر اسنے حلف کی کہ میں بیت میں نہیں داخل ہونگا پھر ایسا منہدم ہوکر صحرا ہوجانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البیت لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ۔ اسواسطے کہ اس بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اسمیں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اسمیں رات کو بسر کی جاتی ہے اور چھت ہونا اسمیں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اسمیں داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہدم ہوجانے کے بعد اسپر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحہا حنث۔ لان السطح من الدار الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال واذا دخل دہلیزہا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا حانث ہوجائیگا لیکن اسمیں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہوچکی۔ ف۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہوجاوے اور چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان خارجا لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اسطرح کہ اگر دروازہ بند کردیا جاوے تو وہ باہر رہجاوے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اسواسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اسکے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار وہو فیہا لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول لا دوام لہ لانہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حانث نہوگا حتی کہ جب باہر چلا جاوے پھر داخل ہو تو استحسانا حانث ہوجائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہاں بیٹھنے سے بھی حانث ہوجاوے کیونکہ مداومت کرلے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اسکے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہوکر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اگر آن میں ہوجاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس ہذا الثوب وہو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ہذہ الدابۃ

وہو راکبہا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لا یسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ
وقال زفر رح یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منہ زمان تحققہ ۔ اور قسم کھائی کہ یہ
کپڑا نہیں پہنونگا حالانکہ وہ اُسکو پہنے ہے پھر اُسکو فی الحال اُتار دیا یعنے جتنی دیر میں اُتار سکتا تھا اُتارا تو حانث نہوگا اور اسی طرح
اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہوگا حالانکہ اُسپر سوار ہے پھر اُسی وقت اُتر پڑا تو حانث نہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں
رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اُسی وقت اسباب اُٹھانا شروع کیا تو حانث نہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہو جائیگا کیونکہ
شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے تو زمانہ تحقق
اس سے مستثنا ہو گیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ہذہ الافاعیل لہا دوام بحدوث امثالہا الا یری انہ
یضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت
ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہو گیا یعنی قسم کے بعد
اگر وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اُس جانور پر سوار رہا یا اُس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہو گیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ
برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اُسکے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کیجاتی ہے چنانچہ
بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر
اُسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کرونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں ف۔ یوں ہی اگر یہ
نیت کی کہ میں یہ کپڑا اُتار کر پھر از سر نو نہیں پہنونگا یا جب اس سواری سے اُترونگا تو پھر نہیں سوار ہونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی۔
قال ومن حلف لا یسکن ہذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واہلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانہ یعد ساکنا ببقاء
اہلہ ومتاعہ فیہا عرفا فان السوقی عامۃ نہارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار
ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاہل فیما روی عن ابی یوسف رح لانہ لا یعد ساکنا
فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃ رح لا بد من
نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شیء منہ وقال ابو یوسف رح یعتبر نقل
الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد رح یعتبر نقل ما یقوم بہ کدخدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا
ہذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا
لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا۔
اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہونگا پھر وہ خود نکل گیا اور اُسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر
میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اُسکے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفاً وہ یہیں کا ساکن
کہلائیگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم
بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہونگا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے
جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہو گیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے
اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور
ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حانث ہو جائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں
سے کچھ بھی باقی رہیگا وہاں کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا
متعذر ہو جاتا ہے (اور اسی پر فتوی ہے کما فی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جسقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے اسقدر

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت مین داخل نہین ہو مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگون پر
زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اُسکو لازم یہ ہو کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان مین منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم مین سچا ہو اور اگر اُسنے
اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد مین منتقل کیا تو قسم مین سچا نہوگا اور زیادات مین اسکی دلیل یہ ہو کہ جو شخص اپنے عیال کو لیکر دوسرے شہر مین
گیا تو نماز کے حق مین اُسکا اول وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے تو ایسا ہی یہان ہو ف ـــ یعنی اس گھر سے
منتقل ہوکر دوسرے گھر کو مسکن نہ بنادے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہین ہو سکتی
ہو۔ قسم کھائے کہ اس مسجد مین نہین جائیگا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہوکر
گھر بنا لیا گیا پھر منہدم ہوکر مسجد بنائی گئی تو حانث نہوگا اور اگر اصلی مسجد مین کچھ بڑھا لیا گیا اور زیادتی مین داخل ہوا تو حانث نہوگا
ق ط۔ اور اگر قسم کھالے کہ مسجد مین نہ جائیگا پھر اُسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتوی ہو ج۔ قسم کھائی
کہ اس گھر مین نجاؤنگا پھر سوار ہوکر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا۔ ط۔ اور اگر گھوڑا بھڑک کر اُسکے روکے
نہ رکا اور اس گھر مین لیگیا تو حانث نہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لاد کر لیگیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو
خواہ روک سکتا ہو یا نہین یہی عامہ مشائخ کا قول ہو اور یہی صحیح ہو۔ سب۔ اور اگر خالی ایک پاؤن اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہو۔ ق۔ ف
اور اگر پھسل کر کچھ گھر مین گر پڑا یا ہوا کے جھونکے نے اُسکو اندر گرا دیا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر نکل آیا
پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتوی یہ کہ حانث ہوجائیگا۔ ط۔ قسم کھائی کہ اس بیت مین داخل نہوگا اور اسکی کچھ نیت نہین ہی پھر وہ
احاطہ کے اندر آیا جسمین یہ بیت واقع ہو تو حانث نہوگا مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہو لیکن اُنکے محاورہ مین بیت ایک کوٹھری
ہو اور جسمین کئی کوٹھریان ہون وہ منزل ہو اور جسمین کئی منزلین ہون وہ دار ہو اور ہمارے عرف مین دار و منزل و گھر سبکو بیت
کہتے ہین تو صحن مین جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتوی ہو۔ یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابون مین مذکور ہو

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان مین ہو۔ قال ومن حلف لایخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه
حنث لان فعل المامور مضاف الی الامر فصار کما اذا رکب دابة فخرجت ولو اخرجه مکرها لم یحنث لان الفعل
لم ینتقل الیه لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین مسجد سے باہر نجاؤنگا پھر اُسنے دوسرے
کو حکم دیا جو اُسکو لاد کر باہر لیگیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہو اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ
گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اسکو باہر لادے گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ فعل
اُسکی جانب منتقل نہین ہوا کیونکہ اُسنے حکم نہین دیا۔ ولو حمله برضاه لا بامره لایحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر
لا بمجرد الرضاء۔ اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لادے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول مین حانث نہوگا کیونکہ خالی
رضامندی سے فعل منتقل نہین ہوتا ہو جبتک کہ حکم نہو۔ قال ولو حلف لایخرج من داره الا الی جنازة فخرج الیها
ثم اتی حاجة اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے
جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہین نکلیگا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی اور
ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُسنے مستثنی کیا ہو اور بعد نکلنے کے کہین جانا یا نکلنا نہین ہوتا ہو۔ ولو حلف
لایخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال
من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائیگا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ

کہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے- ولو حلف لا یأتیہا لم یحنث حتی یدخلہا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالے فأتیا فرعون فقولا لہ و لو حلف لا یذہب الیہا قیل ہو کالاتیان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال- اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آؤنگا تو حانث نہ ہوگا یہانتک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہونچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فأتیا فرعون فقولا لہ یعنی اسے موسی مع ہارون دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو الآیہ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ مکہ کو نجاؤنگا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جبتک داخل نہو حانث نہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے یعنی مکہ کی طرف نکلنے ہی سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا- قال وان حلف لیأتین البصرۃ فلم یأتہا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر قبل ذلک مرجو- اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤنگا پھر نہ آیا یہانتک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرلے یعنی بصرہ میں پہونچ جاوے ف اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع الیہ سبیلا یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جسکے پاس زادراہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اسکو میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالے بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں- م ع- ولو حلف لیأتینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعۃ الصحۃ دون القدرۃ فسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امر لایقدر علی اتیانہ فلم یأتہ حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالے وہذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لایصح لانہ خلاف الظاہر- اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ کل میں اُسکے پاس ضرور آؤنگا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت پر رکھی جائیگی اور استطاعت قضا نہوگی یعنے اگر اُسکو اسباب وآلات صحت کے ساتھ میسر آئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہوگیا اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنے قاضی تصدیق نہیں کریگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے پس جب اُسنے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا اور اول معنے کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنے مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اُسنے حقیقی معنے مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا- قال ومن حلف لاتخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لہا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولابد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر- جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی مگر اُسکی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوا میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضرور ہے اسواسطے کہ اُسنے قسم سے ایسا نکلنا مستثنے کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوا اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُسنے

یہ نیت کی ہو کہ ایکبار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جاوے تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کریگا
کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لک فاذن لها مرة واحدة فخرجت
ثم خرجت بعدها بغیر اذنه لم یحنث لان هذه کلمة غاية فينتهي اليمين به کما اذا قال حتی اذن لک۔ اور اگر اُسنے کہا
کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اُس عورت کو ایکبار اجازت دی اور وہ باہر گئی
پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حانث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ یعنی انتہا استعمال ہے یعنی معنی یہ ہوئے
کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی
جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں ف۔ چنانچہ جب ایکبار
اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے
قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث
وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له آخر ان ضربته فعبدي حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور تفرد
ابو حنيفة رح باظهاره ووجهه ان مراد المتكلم الرد عن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه۔ اور اگر کسی شخص
کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہوگی اسی طرح
اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اُسنے اپنے
غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو
فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے
سے جسکے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ ولو قال له رجل اجلس فتغد
عندي فقال ان تغديت فعبدي حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان كلامه خرج مخرج الجواب
فينطبق على السؤال فينصرف الى الغداء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان تغديت اليوم لانه زاد على حرف
الجواب فيجعل مبتدءا۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری
کھائی تو میرا غلام آزاد ہے پھر یہاں سے اپنے گھر جاکر اُسنے نہاری کھائی تو حانث نہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام
بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے
کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے
بڑھا دیا پس الگ نئے سرے سے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد ماذون له مديون لم يحنث
عند ابي حنيفة رح الا اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيه عنده وان كان
الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث ما لم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا
شرعا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحديث فتختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية
وقال ابو يوسف رح في الوجوه كلها يحنث اذا نواه لاختلال الاضافة وقال محمد رح يحنث وان لم ينوه اعتبارا
حقيقة الملك اذ الدين لا يمنع وقوعه للسيد عندهما۔ اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہوں گا پھر خالد کے
غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں ہے تو زید حانث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر
اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہوگا اگرچہ اُسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی
مملوک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولی کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

وہ غلام اسطرح قرضہ مین مستغرق نہو یا اُسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حانث نہین ہوگا تاوقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہین کیونکہ ایسے غلام مین مولی کی ملک باقی ہے یعنے غلام کا جانور بھی مولی کا جانور ہے لیکن عرف مین وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع مین بھی یہی حکم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک مین کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولے کی طرف نسبت کرنے مین خلل ہوگا تو یہان نیت ہونا ضرور ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتون مین حانث ہوجائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولی کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہے یعنے نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت مین حانث ہوجائیگا اگرچہ نیت نکرے کیونکہ حقیقی ملک مولی کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک ہونا ممتنع نہین ہوتا ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دیگئی تو عرف مین اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولی کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولی کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک واقع ہوجاتی ہے لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت مین خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہوجائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حانث ہوجائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہین ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان مین ہے۔ قال ومن حلف لا یاکل من ہذہ النخلۃ فہو علی ثمرہا لانہ اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وہو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ [illegible] الشرط ان لا یتغیر بصنعۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ [illegible] یحنث اگر [illegible] قسم کھائی کہ [illegible] اس درخت سے نکھاؤنگا تو یہ قسم اسکے پھلون پر واقع ہوگی کیونکہ اُسنے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہین جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلون کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بولکر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن پھل سے حانث ہونے مین شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورہ انگور کھایا تو حانث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنے گدر نہ کھائیگا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہوجانے کے بعد اُسمین سے کھایا تو حانث نہین ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یاکل من ہذا الرطب ومن ہذا اللبن فصار تمرا وصار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ہذا الصبی او ہذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ہجران المسلم بمنع الکلام منہی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسیطرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودہ سے نکھاؤنگا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودہ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودہ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ وہ کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزون کو شامل نہوگی جو دودہ سے بنائی جاتی ہین بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نکرونگا پھر اُسکے بڈھا ہوجانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ہذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث
لان صفۃ الصغر فی ہذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس
حلوان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینڈھا ہوجانے کے بعد اسکو کھایا تو حانث ہوجائیگا اسواسطے کہ حلوان ہونے میں بچپن کی
صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکے بڑے ہوجانے کے بعد
بوڑھے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اور جس شخص نے
قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤنگا اسنے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے جیسے کہا کہ کچا آم
نہ کھاؤنگا تو پختہ آم سے حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو میٹھے آم سے حانث نہوگا۔ ومن حلف
لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب
یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار
کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون آکلہ
آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے
قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤنگا اور نہ بسر کھاؤنگا پس اسنے مذنب کھایا (یعنی وہ چھوارہ
کہ دُم کی طرف سے پختہ ہوگیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا
کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب
سے بھی حانث نہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی
قسم ایسی ہوگئی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آیندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم
میں تھوڑا سا گدر ہو اور مذنب اسکے برعکس ہوتا ہے تو اسکا کھانے والا ہوگیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہوگا بخلاف
خریدنے کے کیونکہ خریداری پورے مجموعے پر واقع ہوتی ہے تو اسمیں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہوجاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہوگا۔ ولو حلف
لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیہا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت
الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منہما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری
شعیرا ولا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیہا حبات شعیر واکلہا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی
کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اسنے ایک خوشہ بسر کا یعنی گدر چھواروں کا خریدا جسمیں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہوگا کیونکہ
خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہوجائیگا اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤنگا پھر گدر
خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھاجاتا تو حانث ہوجاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کرکے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بسر ہر ایک مقصود
ہوا یعنی کوئی تابع نہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر گیہوں
خریدے جنمیں جو کے دانے ملے ہیں اور سب جو کے انکو کھایا تو کھانے سے حانث ہوجائیگا اور خریدنے میں حانث نہوگا بدلیل
مذکورہ بالا ف یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خریدنا نہیں
کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہوجائیگا۔ قال ولو حلف لا یاکل
لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم
منشاؤہ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث
نہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہوجائے کہ قرآن میں اسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالی ومن کل تاکلون لحما طریا یعنی

مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اسکا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں
خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن
میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسنے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھونگا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے
بالاتفاق حانث نہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہوجائیگا
مترجم۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام۔ اور اگر اسنے
سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے
ہوتی ہے ف۔ بعض نے کہا کہ اگر حالت ... ہو تو حانث نہوگا اور یہی صحیح ہے ع ن۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ
لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما۔ اور اسی طرح اگر اسنے کلیجی
یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اسکی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے
اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف۔ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف
میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہیے ع۔ اور اگر گردہ کا گوشت کھایا تو ایک قول میں
حانث ہوجائیگا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانث نہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اور اگر سری و پائے
کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور
اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اسنے چربی اور چکتی کی بھی نیت کی تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے
اور اگر پیٹھ کی پشت پر کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے م ع۔ قال ولو حلف
لا یاکل او لا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث فی شحم الظہر ایضا وہو اللحم السمین
لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وہو الذوب بالنار ولہ انہ لحم حقیقۃ الا تری انہ ینشا من الدم ویستعمل استعمالہ ویحصل بہ
قوتہ ولہذا یحنث باکلہ فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعہ فی الیمین علی بیع الشحم وقیل ہذا بالعربیۃ فاما اسم پیہ
بالفارسیۃ لا یقع علی شحم الظہر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائیگا یا نہیں خریدیگا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیٹ
کی چربی کے سوا کسی چربی میں حانث نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہوجائیگا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا
چربیلا گوشت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ اسمیں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنے آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ
درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے
اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہ کھاؤنگا تو اسکے کھانے سے حانث ہوجاتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ چربی بیچونگا تو اسکے بیچنے سے حانث
نہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر
پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابوحنیفہ صحیح ہے الاخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اسنے
شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہوجائیگا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم ہے ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی چربی دوم وہ چربی جو
ہڈی سے مخلوط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اسمیں بالاتفاق حانث ہوگا
م ع۔ ولو حلف لا یشتری او لا یاکل لحما او شحما فاشتری الیۃ او اکلہا لم یحنث لانہ نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال
اللحوم والشحوم۔ اور اگر قسم کھائی کہ گوشت یا چربی نہیں خریدیگا یا نہیں کھائیگا پھر اسنے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث
نہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤنگا
پھر بھیڑی یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائیگا اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھینس کا

گوشت کھایا تو حانث نہوگا - ع - ومن حلف لا یاکل من ہذہ الحنطۃ لم یحنث حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہا لم یحنث
عند ابی حنیفۃ رح وقالا ان اکل من خبزہا حنث ایضا لانہ مفہوم منہ عرفا ولابی حنیفۃ رح ان لہ حقیقۃ مستعملۃ فانہا
تقلی وتغلی وتوکل قضما وہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضمہا حنث عندہما ہو
الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارۃ بقولہ فی الخبز حنث ایضا - اگر قسم
کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤنگا تو جبتک اُسکو چباکر نہ کھاوے حانث نہیں ہوگا اور اگر اُسنے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام
ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُسکی روٹی کھائی تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ اس قسم سے عرف
میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنے روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنے مستعمل
ہیں کیونکہ گیہوں اوبال کر اور بھون کر چباکر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلی ہوتی ہے یعنے
اُسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہوں کو چباکر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائیگا
یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں قدم نہ رکھیگا تو یوں بعموم مجاز کے چاہیے اپنا قدم رکھے یا سوار
داخل ہو حانث ہوجاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانث ہوجائیگا ف - یعنی لفظ بھی سے
ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث ہوگا - قال ولو حلف لا یاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینہ
غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منہ - اگر اُسنے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیان کھائیں تو حانث
ہوگیا کیونکہ بعینہٖ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جاوے اُسپر قسم رکھی جائیگی - ولو استفہ کما ہو لا یحنث ہو الصحیح
لتعین المجاز مرادا - اور اگر اُسنے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں - و
لو حلف لا یاکل خبزا فیمینہ علی ما یعتاد اہل المصر اکلہ خبزا وذلک خبز الحنطۃ والشعیر لانہ ہو المعتاد فی غالب
البلاد - اور اگر اُسنے قسم کھائی میں روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت میں جسکو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اُسی پر قسم
واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے - ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث
لانہ لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ - اور اگر اُسنے سمو/ بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا
کیونکہ اُسکو مطلقا روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اُسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں - ع -
کذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدۃ طعامہم ذلک
یحنث - اسی طرح اگر اُسنے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ وہان کے لوگوں میں اسکی عادت
نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جنکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہوجائیگا - ولو حلف
لا یاکل الشواء فہو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی
ما یشوی من بیض او غیرہ لمکان الحقیقۃ - اور اگر قسم کھائی کہ بھنا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن
وگاجر وشکرقند پر نہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اُسنے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت
کی ہو تو حقیقی معنے پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی - وان حلف لا یاکل الطبیخ فہو علی ما یطبخ من
اللحم وہذا استحسان اعتبارا للعرف وہذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ہو متعارف وہو اللحم المطبوخ
بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشدیدا وان اکل من مرقہ یحنث لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخا
اگر قسم کھائی کہ طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ
کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت ہے لیکن اگر اُسنے گوشت کے

سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اُسکے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اسمین اُسپر سختی پڑھتی ہے اور اگر اُسنے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا اسلیے کہ اسمین گوشت کے اجزا موجود ہین اور اسلیے کہ اُسکو بھی طبیخ کہتے ہین۔ ومن حلف لا یاکل الرؤس فیمینہ علی ما یکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکبس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لا یاکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وہذا اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ کما ہو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ مین سریان نہ کھاؤنگا تو اُسکی قسم ایسی سری پر واقع ہوگی جو تنورون مین ڈالکر بھونی جاتی ہے اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤنگا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قسم گاے اور بکری کی سریون پر واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ مین گاے اور بکری دونون کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ مین فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ مین جیسی عادت ہو ویسا فتوی دیا جائیگا یہی مختصر قدوری مین مذکور ہے۔ وقال وان حلف لا یاکل فاکہۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہۃ اسم لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وہذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما واما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم بغیرہا وابو حنیفۃ رح یقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا ویتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین فاکہہ نہ کھاؤنگا پھر اُسنے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہوگا اور اگر سیب یا خربوزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار کے کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا اور اصل اسمین یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہین جسکے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جاے یعنی اصلی غذا سے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جاے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اُسکا خشک و تازہ برابر ہے حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہین ہوتا ہے یعنی خشک خربزہ کہین استعمال نہین ہوتا پھر تفکہ کے معنے سیب اور اُسکے مانند چیزون مین موجود ہین تو ایسی چیزون سے حانث ہو جائیگا اور ککڑی اور کھیرے مین موجود نہین ہین کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھاے جاتے ہین تو انکے کھانے سے حانث نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزون مین صاحبین یہ کہتے ہین کہ تفکہ کے معنے انمین موجود ہین کیونکہ یہ فواکہ مین سے زیادہ عمدہ ہین اور دوسری چیزون سے انمین لذت کے معنے زیادہ پاے جاتے ہین اور ابوحنیفہ رح فرماتے ہین کہ یہ چیزین بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کیجاتی ہین تو خالص لذت کے معنی مین کمی ہوگئی کیونکہ انکا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان مین سے خشک ہو جائین وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہین ف محیط مین کہا کہ عرف مین جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ مین ہے ورنہ نہین اور یہی بہتر قول ہے ع۔ قال ولو حلف لا یاتدم فکل شیء اصطبغ بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کل ما یوکل مع الخبز غالبا فہو ادام وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الادام من المؤادمۃ وہی الموافقۃ وکل ما یوکل مع الخبز موافق لہ

كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل
على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحده بل يشرب والملح
لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه
من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح - امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں
ادام کے ساتھ نہ کھاؤنگا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہے لیکن بھونا گوشت ادام نہیں ہے یعنی اکیلا کر
کھایا جاتا ہے اور نمک ادام ہے اور یہ ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے
ساتھ کھائی جاتی ہے وہ ادام ہے اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے اور یہی قول شافعی واحمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ ادامت سے
نکالا گیا ہے جسکے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اسکے موافق ہے جیسے گوشت وانڈا اور اسکے مانند چیزیں
اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کرکے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو
حقیقۃ ملانے میں ہے تاکہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور پوری موافقت وہ بھی
پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی کھائی نہیں جاتی ہیں بلکہ پی لیجاتی ہیں اور
نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے تو تابع ہوجاتا ہے بخلاف گوشت اور اسکے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی
کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اسنے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اسکی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہونگی
کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اسپر سختی بڑھتی ہے (یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اسپر
سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کرتا ہے) اور انگور اور خربزہ ادام نہیں ہیں یہی صحیح ہے - واذا حلف لا یتغدی
فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظہر والعشاء من صلوۃ الظہر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی
عشاء ولہذا یسمی الظہر احدی صلوتی العشاء فی الحدیث - اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتغدی یعنی میں غداء نہ کھاؤنگا
یعنی صبح وزوال سے پہلے تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک
ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اسکو عشاء کہتے ہیں اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں میں سے ایک نماز کہا گیا ہے
ف - یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوۃ کے باب سہو میں ہے - والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من
السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اہل کل بلدۃ فی حقہم
ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر وقال عنیت
شیئا دون شیئ لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تنصیصا
والمقتضی لا عموم لہ فلغت نیۃ التخصیص فیہ - اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور
قریب سحر تک جو کھانا ہو اسکو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے پھر غداء اور عشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق
سیری مقصود ہے لیکن اگر صبح کو ایک لقمہ منھ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہوگا پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں انہیں کی عادت معتبر ہے اور
شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہوجائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع
ہوگی اور اگر اسنے دعوی کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اسکی تصدیق نکریگا اور دیانۃ میں بھی اسکی
تصدیق نہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہنے وکھانے وپینے کے ساتھ کپڑا یا طعام
وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہننا وکھانا اسکو مقتضی ہے تو اسکے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے اور جب عموم ندارد ہے تو
تخصیص کی نیت لغو ہے ف - ہاں اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعوی کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہوسکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصۃ لانہ نکرۃ فی محل الشرط فتعم فعملت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اُسنے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعوی کیا تو دیانۃً اسکی تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ جو لفظ اُسنے بیان کیا یعنی کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو عام ہوگیا پس خاص ہونے کی نیت سے یمین کارگر ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے تو قاضی اُسکی تصدیق نہیں کریگا۔ قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منہا باناء لم یحنث حتی یکرع منہا کرعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا شرب منہا باناء یحنث لانہ المتعارف المفہوم ولہ ان کلمۃ من للتبعیض وحقیقتہ فی الکرع وہی مستعملۃ ولہذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جسنے قسم کھائی کہ دریائے دجلہ سے نہیں پیئیگا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہانتک کہ دریا سے منھ لگا کے پیئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ من سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اُسمیں سے پیئے اور اُسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منھ لگا کر پیئے اور اسطرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منھ لگاکے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہوجاتا ہے پس جب حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنی لینا منع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منہا باناء حنث لانہ بعد الاغتراف بقی منسوبا الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اُسنے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیئیگا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہوگیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُسنے اس نہر میں سے پیا حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأتہ طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیہ ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کلہ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالی واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہا التصور عندہما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولہذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالقہ ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اُسکو کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اُسمیں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہوجائیگا یعنی جب دن گذر جائے تب حانث ہوجائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق وغیرہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالی کی قسم ہو تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیونگا تو اسکی صورتوں میں یہی اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اُن دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی اور اسکا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اُسنے قسم نکالی تو ہم اُسکو لغو نہیں کرینگے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے) اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں (کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں

ف۔ یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ دیا جائے اسلیے کہ جب اصل ہی نہیں متصور
ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحنث عندہما وعند ابی یوسف رح یحنث فی الحال
وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولہم جمیعا فابو یوسف رح فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ
فلا یجب الفعل الا فی اخر الوقت فلا یحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وہما فرقا بینہما
ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات
الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور
فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم
میں اگر آج کی قید نہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد وابوحنیفہ کے نزدیک حانث
نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجود پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق
سب کے قول میں حانث ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن
گذرنے پر حانث ٹھہرایا اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اسواسطے
ہوتا ہے کہ اسوقت کے ختم تک گنجایش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن
گذرنے سے پہلے حانث نہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ
پانی پینے سے عاجز ہے یعنے پانی ندارد ہے تو فی الحال حانث ہوگیا اور امام ابوحنیفہ ومحمد نے بھی وقت مطلق ووقت مقید میں فرق
کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا فوراً
ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ ندارد ہے تو قسم میں جھوٹا ہوگیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو بھی
ہوجاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اسوقت کے آخری جزو میں واجب
ہوگا اور اس آخری جزو پر پہونچکر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور
قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف۔ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے
یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور رہے اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو ع۔ قال ومن حلف لیصعدن
السماء او لیقلبن ہذا الحجر ذہبا انعقدت یمینہ وحنث عقیبہا وقال زفر رح لا تنعقد لانہ مستحیل عادۃ فاشبہ
المستحیل حقیقۃ فلا ینعقد ولنا ان البر متصور حقیقۃ لان الصعود الی السماء ممکن حقیقۃ الا تری ان الملائکۃ یصعدون
السماء وکذا تحول الحجر ذہبا بتحویل اللہ تعالے واذا کان متصورا ینعقد الیمین موجبا لخلفہ ثم یحنث بحکم العجز الثابت
عادۃ کما اذا مات الحالف فانہ یحنث مع احتمال اعادۃ الحیوۃ بخلاف مسألۃ الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز
وقت الحلف ولا ماء فیہ لا یتصور فلم ینعقد۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤنگا یا اس پتھر کو بدل کر
سونا کرونگا تو قسم منعقد ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حانث ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ چڑھنا اور
بدلنا از راہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہوگیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا
درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر
اللہ تعالے پتھر کو سونا کردے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہوکر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کریگی
پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہوکر حانث ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مرجاوے تو اسکے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے
باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اسواسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اسکا پینا

حالانکہ اُسمین کچھ بھی نہ تھا مقصود نہین ہی تو قسم ہی منعقد نہوگی ف- اور اس مسئلہ مین شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہی اور یہی قول اظہر ہی - ع -

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام مین قسم کھانے کے بیان مین ہی - قال ومن حلف لا یکلم فلانا فکلمہ وھو بحیث یسمع الا انہ نائم حنث لانہ قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکنہ لم یفھم لنومہ فصار کما اذا ناداہ وھو بحیث یسمع لکنہ لم یفھم لتغافلہ وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشائخنا رحمہ لانہ اذا لم ینتبہ کان کما اذا ناداہ من بعید وھو بحیث لا یسمع صوتہ - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین فلان سے بات نکرونگا پھر ایسے طور پر اُس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہی مگر وہ خواب مین تھا تو یہ شخص حانث ہوجائیگا کیونکہ اسنے اُس شخص سے کلام کیا اور اُسکے کان تک پہونچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہین سمجھا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے حالف نے اُسکو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہی کہ کلام کو سن سکتا ہی مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہین سمجھا حالانکہ اس صورت مین وہ حانث ہوجاتا ہی اور مبسوط کی بعض روایات مین یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُسکو جگا دیا تو حانث ہوجائیگا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین (یہی صحیح ہی التحفۃ م -) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہوگیا کہ جیسے اُسکو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہی کہ اسکی آواز نہین سن سکتا ہی - وان حلف لا یکلمہ الا باذنہ فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حتی کلمہ حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ھو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسف رح لا یحنث لان الاذن ھو الاطلاق وانہ یتم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی ما مر - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نکرونگا مگر باذن یعنے زید کی اجازت سے پھر زید نے اُسکو اجازت دیدی مگر اُسکو اجازت کا حال معلوم نہوا تھا تاکہ اُسنے زید سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا - کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہی جسکے معنے آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان مین پڑنے سے مشتق ہی اور آگاہ ہونا یا کان مین پڑنا بدون سننے کے متحقق نہوگا اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہین ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہین یعنی اجازت واجت دینا اور یہ خالی اجازت دینے والے سے پوری ہوجاتی ہی جیسے رضا رخالی راضی سے پوری ہوجاتی ہی اور ہم کہتے ہین کہ رضا تو دل کے اعمال مین سے ہی اور اذن کا یہ حال نہین ہی جیسا کہ اوپر گذر الف - اور فتاوی صغری وتتمہ مین نوازل سے مذکور ہی ایک نے قسم کھائی کہ اُسکی زوجہ بدون اسکے اذن کے نہ نکلیگی پھر اُسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہین سُنا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے قول مین یہ اذن نہین ہی اور ابو یوسف وزفر کے قول مین اذن ہی ع - قال وان حلف لا یکلمہ شھرا فھو من حین حلف لانہ لو لم یذکر الشھر یتابد الیمین وذکر الشھر لاخراج ما وراءہ فبقی الذی یلی یمینہ داخلا عملا بدلالۃ حالہ بخلاف ما اذا قال واللہ لاصومن شھرا الانہ لو لم یذکر الشھر لا یتابد الیمین فکان ذکرہ لتقدیر الصوم بہ وانہ منکر فالتعیین الیہ - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نکرونگا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر نکرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہوجاتی اور مہینہ کا ذکر اسواسطے ہی کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہوجاسکے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہی وہ داخل رہا بدلیل اُسکی حالت کے یعنی غصہ اُسکو فی الحال بھرا ہوا ہی بخلاف اسکے کہ اگر اُسنے کہا کہ واللہ مین ایک مہینہ روزہ رکھونگا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا اسواسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نکرتا تو ہمیشہ اُسپر روزہ رکھنا واجب نہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اسواسطے ہی کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہوجائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہین بلکہ نکرہ ہی تو معین کرنے کا اختیار اُسکو حاصل ہی ف - یعنی اُسپر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اُسکو اختیار ہی کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرلے - وان حلف لا یتکلم فقرا القران فی صلا

لا یحنث وان قرأ فی غیر صلاتہ حنث وعلی ہذا التسبیح والتہلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیہما وہو قول الشافعی رح لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلاۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلاۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا- اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولونگا پھر اسنے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا تو حانث نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفا اور نہ شرعا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے اور واضح رہے اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو کلام کرنے والا نہیں کہا جاتا ہے بلکہ اسکو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں م ۔ یہی قول فقیہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید کا ہے اور اسی پر فتوی ہے ع - ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا قرن بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالی ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد- اور اگر اسنے کہا کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اسکی جورو طالقہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کا فروں سے اپنی پیٹھ پھیرےگا الخ یعنی جہاد میں کسی وقت بھی کافروں سے پیٹھ پھیر نا منع ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں ہے جو دراز ہو- وان عنی النہار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ ایضا وعن ابی یوسف رح انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت- اور اگر اسنے فقط دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا کیونکہ یہ لفظ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اسنے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا- ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم والاذن لم یحنث- لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتہیۃ بعدہا فلا یحنث بالکلام بعد انتہاء الیمین- اور اگر اسنے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہانتک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہانتک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالقہ ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حانث ہوگیا یعنی اسکی زوجہ کو طلاق پڑگئی اور اگر اسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دیگئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا- وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف رح لان الممنوع عنہ کلام ینتہی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایۃ تتأبد الیمین- اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہوگئی یہ امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آنے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا شرط

نہیں تو زوجہ کے مرنے سے قسم دائمی ہوجائیگی ف یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کریگا تو اُسکی زوجہ طالقہ ہوجائیگی - ومن حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدہ او بانت منہ امرأتہ او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانہ عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبۃ ولم یوجد فلا یحنث قال رضی اللہ عنہ ہذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق وفی اضافۃ النسبۃ عند محمد رح یحنث کالمرأۃ والصدیق قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالہجران فلا یشترط دوامہا فتعلق الحکم بعینہ کما فی الاشارۃ ووجہ ما ذکرہہنا وہو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ہجرانہ لاجل المضاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافۃ بالشک - جیسے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نکرونگا اور کسی خاص غلام کو نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہیں کرونگا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کردیا یا اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ ہوگئی یا اُسکا دوست سے دشمنی ہوگئی پھر اُسنے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ اُسنے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہو یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جنکو فلان شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک ہو جیسے غلام فلان یا نسبت نکاح یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہو کہ حانث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورتمیں امام محمد کے نزدیک حانث ہوجائیگا جیسے اُسکی زوجہ یا دوست سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہو تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہو کیونکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اِس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑدے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہو اور فلان کی زوجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہو تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہو بلکہ حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہو یعنی مثلاً کہا کہ خدا کی قسم اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نکرونگا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کریگا تو حانث ہوتا ہو اگرچہ فلان سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہان مذکور ہو یعنی فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہوگا یہ جامع الصغیر کی روایت ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ شاید اُسکی غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلان شخص کی نسبت کے چھوڑدے اسی وجہ سے اُسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہوگیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہوگا - وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا او امرأۃ فلان بعینہا او صدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحنث فی العبد ایضا وہو قول زفر رح - اور اگر اُسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نکرونگا پھر فلان شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث ہوجائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہوجائیگا اور یہی زفر کا قول ہو ف اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہو - وان حلف لا یدخل دار فلان ہذہ فباعہا ثم دخلہا فہو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد وزفر رح ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکونہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولہما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تہجر ولا تعادی لذواتہا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکہا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعيين بخلاف ما تقدم - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر مین نجاؤنگا پھر فلان شخص نے اُسکو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہان داخل ہوا تو اُسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہوجائیگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے مین پھر پوری شناخت ہوجاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہوجاتی ہے بخلاف نسبت کے تو یہان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہوگئی جیسے دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کا اندر ہے یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسنے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نکرونگا کیونکہ یہ چیزین بذات خود ایسی نہین ہین کہ جنکا چھوڑا جاوے یا جنسے عداوت کیجاوے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اُسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہین ہے کہ اُس سے عداوت کیجاوے یا اُس سے بولنا چھوڑا جاوے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی اور سبب سے ہے جو ان چیزون کے مالک مین موجود ہے تو قسم اُس وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونون سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہوسکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث جو مضاف الیہ یعنی فلان شخص مین تھا مگر کوئی امر ہونا ظاہر نہین تو اسی واسطے اسنے معین نہین کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلان شخص مین کوئی امر ہے - قال وان حلف لا یکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذہ الاضافۃ لا تحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ - جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ مین اس چادر والے سے بات نکرونگا پھر اُسنے چادر فروخت کر دی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہین ہے سوا واسطے شناخت کے کیونکہ چادر مین کوئی ایسی بات نہین ہے جس سے آدمی سے عداوت کیجاوے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہوگیا جیسے اشارہ سے کہا کہ مین اس آدمی سے کلام نکرونگا - ومن حلف لا یکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وہذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ مین اس نوجوان سے کلام نکرونگا پھر اُس سے ایسی حالت مین کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہوگیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہوجائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر مین صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہین ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق مین بیان ہوچکا -

فصل - فصل قسم متعلق باوقات - قال ومن حلف لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان فہو علی ستۃ اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالی ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد بہ ستۃ اشہر قال اللہ تعالی تؤتی اکلہا کل حین وہذا ہو الوسط فینصرف الیہ وہذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتأبد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فہو علی ما نوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ - اگر زبان عربی مین قسم کھائی لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنے مین کلام نہین کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہون ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا تؤتی اکلہا کل حین اور یہی درمیانی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھر گئی اور یہ امر اسواسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہین ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نکرنا تو عادت مین بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہین ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ

سکے ہیں اور اگر اس سے سکوت کیے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ حین نکرہ ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ بھی متعین ہے اور یہی حال لفظ
زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں مارأیتک منذ حین اور اسکے معنی یہ ہوسکتے ہیں مارأیتک منذ زمان یعنی
خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنے لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اسوقت ہے کہ جب اسکی کچھ نیت نہ ہو اور اگر کچھ
کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اُسنے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکذلک الدہر عندہما وقال ابوحنیفۃ رح
الدہر لا ادری ما ہو وہذا الاختلاف فی المنکر ہو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لہما ان دہرا
یستعمل استعمال الحین والزمان یقال مارأیتک منذ حین ومنذ دہر بمعنی وابوحنیفۃ رح توقف فی تقدیرہ
لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور اسی طرح اگر اُسنے عربی میں قسم
کھائی کہ لا اکلمہ دہرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف اسی
صورت میں ہے کہ اُسنے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارأیتک
منذ حین اور مارأیتک منذ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابوحنیفہ نے دہر کی مقدار میں اسواسطے توقف کیا کہ
قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے ف خلاصہ
یہ ہے کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی
مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اسکو کہتے
ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق جل ذکرہ سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں انکا پیدا کرنے والا اللہ تعالی ہے
اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالی ہی ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالی ہے اور دہر خود کچھ
نہیں کرسکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہوسکتا کہ اُسنے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے
اُسی پر قسم ہوگی اور جب اُسنے کوئی معنی مراد نہیں لیے تو اُسکی مقدار معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔ ولو حلف لا یکلمہ ایاما فہو علی ثلثۃ
ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وہو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فہو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ
وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشہور فہو علی عشرۃ اشہر عندہ وعندہما علی اثنی عشر شہرا لان اللام للمعہود
وہو ما ذکرنا لانہ یدور علیہا ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ۔ اور اگر اُسنے عربی میں
قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی دونوں کلمہ بات نکرونگا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کم
جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے (ولیکن اُردو و فارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ
لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابوحنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو ہمنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابوحنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ اُسنے الایام کو الف لام سے معرف کیا تو لفظ جمع سے جو انتہا کے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہے ف یعنی
عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اسکے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں تو یہ
عشرہ انتہا سے الاقل ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور شہور یعنی مہینوں کا
لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینے و سات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار ہوا اور عنایہ میں مذکور ہے کہ ہماری
زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابوحنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہوسکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر ہو

قسم رکھی جاوے۔ وكذا الجواب عنده في الجمع والسنين وعندهما ينصرف الى العمر لانه لا معهود دونه۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لعبده ان خدمتني اياما كثيرة فانت حر فالايام الكثيرة عند ابي حنيفة رح عشرة ايام لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وقالا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار وقيل لو كان اليمين بالفارسية ينصرف الى سبعة ايام لانه يذكر فيها بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتني اياما كثيرة یعنی تو نے اگر میری بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے انمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب اليمين في العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به في العرف ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس وامه ام ولد له فيتحقق الشرط وهو ولادة الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اسکے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہو جائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اسکو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اسکی پیدائش سے عدت گذر جاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم آخر حيا عتق الحي وحده عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فتنحل اليمين لا الى جزاء لان الميت ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ولابي حنيفة ان مطلق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت فيتقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيدا۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزا ہے تو قسم ختم ہو کر قسم بغیر جزا کے ہو چکی اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جسمیں حیات ہو اسواسطے کہ مولی نے اسکی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزائے طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی قید نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق

اگر کہا کہ پہلا غلام جسکو کہ مین خریدون وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے یعنی دوسرا اسکے ساتھ شریک نہو۔ فان اشترى عبدين معا ثم آخر لم يعتق واحد منهم لانعدام التفرد في الاولين والسبق في الثالث فانعدمت الاولية۔ اور اگر اسنے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا تو ان مین سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ پہلے دونون مین سے کوئی اکیلا نہین ہوا اور تیسرا سب سے پہلا نہین ہے تو پہلا ہونا معدوم ہے۔ وان قال اول عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال لغة والثالث سابق في هذا الوصف۔۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین اسنے یون کہا ہو کہ پہلا غلام جسکو مین خریدون درحالیکہ اکیلا ہو تو وہ آزاد ہے تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت مین اکیلا ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنے خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے مین تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ومات لم يعتق لان الآخر اسم لفرد لاحق ولا سابق له فلا يكون لاحقا۔ اور اگر اسنے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو مین خریدون وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خرید کر مرگیا تو یہ غلام آزاد نہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی سابق نہین ہے تو یہ غلام لاحق یعنے آخری بھی نہوا۔ ولو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية۔ اور اگر اسنے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خرید کر خود مرگیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اسمین پایا گیا۔ ويعتق يوم اشتراه عند ابي حنيفة رح حتى يعتبر من جميع المال وقالا يعتق يوم مات حتى يعتبر من الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولابي حنيفة ان الموت معرف فاما الاتصاف بالآخرية من وقت الشراء فيثبت مستندا وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات الثلث به وفائدته تظهر في جريان الارث وعدمه۔ پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنے خرید کے وقت حالت صحت مین مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولے کے مرنے پر ہوا تو اسکی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولے کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنے گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اسواسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہین ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے اور یہ بات مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہوگیا تھا یعنی اسوقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جبسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت مین ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہونے مین ظاہر ہوگا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے مین نکاح کرون وہ تین طلاق سے طالقہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جسکے تین حیض گذرنے کے بعد خود مرگیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہو کر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالقہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہوگی۔ وان قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھکو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اسکو تین غلامون نے متفرق بشارت دی یعنے ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہین جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف مین شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنے خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جاوے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الكل۔ اور اگر سبھون نے ساتھ ہی اسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی - ولو قال ان اشتریت فلانا فہو حر فاشتراہ ینوی بہ کفارۃ یمینہ لم یجزہ لان الشرط
قران النیۃ بعلۃ العتق وہی الیمین فاما الشراء فشرط - اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اُسکو اس نیت سے
خریدا کہ اُسکی کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
ہے فقط یعنی جب اُسکو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اُسوقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ
کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خریدنے کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہوگا۔
وان اشترے اباہ ینوی عن کفارۃ یمینہ اجزاہ عندنا خلافا لزفر والشافعی رحمہما اللہ لہما ان الشراء شرط
العتق فاما العلۃ فہی القرابۃ وہذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالۃ وبینہما منافاۃ ولنا ان
شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام لن یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ جعل
نفس الشراء اعتاقا لانہ لا یشترط غیرہ فصار نظیر قولہ سقاہ فارواہ - اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ
اُسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اسمیں زفر و شافعی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل
یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی
ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی کی نہیں ہو سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب
کو خریدنا اُسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ
کو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جاوے رواہ مسلم والاربعہ آپ نے خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
نہیں لگائی ہے تو گویا نظیر اسکی عرب کا یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اُسکو پانی پلا کر سیراب کر دیا - ولو اشتری ام ولدہ لم یجزہ ومعنی
ہذہ المسألۃ ان یقول لامۃ قد استولدہا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی ثم اشتراہا فانہا تعتق لوجود
الشرط ولا یجزیہ عن الکفارۃ لان حریتہا مستحقۃ بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال
لقنۃ ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی حیث یجزیہ عنہا اذا اشتراہا لان حریتہا غیر مستحقۃ بجہۃ اخری فلم
یختل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ
کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا تھا اُسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر
اُسکو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی ولیکن کفارۂ قسم سے کافی نہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہوگی بخلاف اسکے کہ اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اسکی ام ولد نہیں ہے کہا
کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خرید لی تو کفارۂ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری جہت سے
مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خریدنے کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا
ومن قال ان تسریت جاریۃ فہی حرۃ فتسری جاریۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقہا لمصادفتہا
الملک وہذا لان الجاریۃ منکرۃ فی ہذا الشرط فیتناول کل جاریۃ علی الانفراد - اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
لاؤں تو وہ آزاد ہے پھر اپنی مملوکہ باندی کو تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اُسکی
ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کرکے کل باندیوں کو شامل ہے - وان اشتری جاریۃ
فتسراہا لم تعتق بہذہ الیمین خلافا لزفر فانہ یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا
قال لاجنبیۃ ان طلقتک فعبدی حر یتقید بالتزوج ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورۃ صحۃ التسری وہو شرط
فیتقدر بقدرہ فلا یظہر فی حق صحۃ الجزاء ... وفی مسألۃ الطلاق انما یظہر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لہا

لما ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا فهذه و زان مسالتنا - اور اگر کوئی باندی خرید کر اُسکو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہو زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہو کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر بھی ملک میں لانے کا ذکر ہو تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہو تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہو کہ تحت میں لانا صحیح ہو اور یہاں تحت میں لانا شرط ہو پس جہاں تک ضرورت ہو وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزاء یعنی آزادی کے حق میں آگا نہ ہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہو نہ جزاء کے حق میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہو پھر اُس سے نکاح کر کے اُسکو طلاق دی تو تین طلاقیں واقع نہونگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہو - ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امہات اولادہ ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ فی ہؤلاء اذ الملک ثابت فیہم رقبۃ ویدا - اور جسنے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہو تو اُسکی ام ولد باندیاں اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلیے کہ ملک ان سب میں از راہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہو - ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویہم لان الملک غیر ثابت یدا ولہذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ - اور اُسکے مکاتب مملوک آزاد نہونگے مگر اُس صورت میں کہ اُنکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب میں از راہ قبضہ ثابت نہیں ہو یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی کا خود مختار ہو اسی واسطے اُسکی کمائی کا مالک مولی نہیں ہوتا ہو اور مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہو بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہو تو نیت ہونا ضرور ہو - ومن قال لنسوۃ لہ ہذہ طالق او ہذہ وہذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وہذہ وکذا اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ہذا وہذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولیین لما بینا - اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالقہ ہو یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائیگی اور پہلی دونوں عورتوں میں اُسکو اختیار باقی ہو یعنی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہو کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اُسنے پہلی دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہو پھر اُسنے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہو کیونکہ عطف واو حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہو تو وہ خاصکر اپنے محل پر رہیگا گویا اُسنے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہو اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہو یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اُسکو اختیار ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی حرف یا پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہو -

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ایسی ہی دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہو - ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یؤاجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد - اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہ کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جسنے یہ کام کیے تو حانث نہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اسکے حقوق بھی وکیل پر ہیں اسلیے اگر قسم کھانیوالا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا

تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ف یعنی مثلاً وکیل کے خریدنے سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہوگا۔ الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسہ لانہ یمنع نفسہ عما یعتادہ ۔لیکن اگر اُسنے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اسمیں اُسپر سختی بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہوجائیگا اسلیے کہ اُسنے اپنے آپکو ایسے کام سے روکا جسکا کرنا اُسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فی ہذا سفیر ومعبر ولہذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع الی الآمر لا الیہ۔ اور جسنے قسم کھائی کہ مین نکاح مین نہین لاؤنگا یا طلاق نہین دونگا یا آزاد نہین کرونگا پھر اُسنے اس کام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہوگیا اسواسطے کہ ایسے معاملہ مین وکیل خالی سفیر ہوتا ہے یعنی اُسنے دوسرے کی عبارت بیان کردی ہے اسواسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہین کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہین کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہین وکیل کی جانب راجع نہین ہوتے۔ ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام مین خود نہین بولونگا یعنی یہ مراد تھی کہ وکیل کرنے سے حانث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہین کریگا یعنے از راہ دیانت تصدیق ہوسکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ

ف یعنی خرید فروخت واجارہ مین اور نکاح وطلاق و اعتاق مین وجہ فرق آیندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الآمر فیجعل ہو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہین مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہین کریگا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُسنے یہ کام کیا تو اپنی قسم مین حانث ہوگیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کرسکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہونچتا ہے تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہین ہین جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ ولو قال عنیت ان لا اتولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا التکلم بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا نوی التکلم بہ فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب ففعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الآمر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مارنے وذبح کا متولی بذات خود ہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح مین تصدیق نہین کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہین سوائے اسکے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے اور اس کام کا حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اُسنے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسنے عام مین خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی لیکن قاضی تصدیق نہین کریگا اور مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازا اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود کرنے کی نیت کی ہو تو اُسنے اپنے قول سے حقیقی معنے مراد لیے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد

عائدۃ الیہ وہو التادب و التثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعۃ الائتمار بامرہ فینضاف
الفعل الیہ - اور جسنے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہین مارونگا پھر اُسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسنے اُسکے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم مین حانث نہوگا
کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہونچتا ہی یعنے وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوجاتا ہی تو نائب کا فعل اُسکے حکم دینے والے کی طرف
منسوب نہوگا بخلاف اسکے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہی کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہی کہ غلام اپنے مولی کا
حکم بجالاوے تو مارنے کا فعل اُسکے مولی کی طرف منسوب ہوگا - ومن قال لغیرہ ان بعت لک ہذا الثوب فامرأتہ طالق
فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ
بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع تجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث
اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ
فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل
والشرب وضرب الغلام لانہ لا یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین - اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا مین
تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہی پھر خالد نے زید کے کپڑون مین یہ کپڑا پوشیدہ کردیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کردئے
حالانکہ اُسکو خالد کے کپڑے کا علم نہین ہی تو وہ حانث نہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہی کہ فروخت خاص اُسی کے واسطے ہوا
اسکی یہ صورت ہی کہ خالد کے حکم سے اُسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہی کہ اُسمین نیابت جاری ہوتی ہی اور یہ بات نہین پائی گئی
بخلاف اسکے اگر یون کہا ہو کہ اگر مین نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت مین حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسنے خالد کا مملوک کپڑا فروخت
کیا تو حانث ہوا خواہ اُسکے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاصکر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہئے
اور یہ اسطور پر یہ ہوسکتا ہی کہ اُسکا مملوک ہو اور جو حکم یہان بیع مین مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل مین جاری ہی جسمین نیابت ہوسکتی ہی (جیسے
زرگری اور سلائی (و ہبہ کرنا و صدقہ دینا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا ع) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
چیزون مین سے کوئی چیز قابل نیابت نہین ہی تو دونون صورتون مین حکم مختلف نہوگا ف - یعنی اگر کہا کہ اگر مین نے تیرا طعام کھایا
یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہی تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اُسکی طرف سے نائب ہوکر یہ کام نہین کرسکتا ہی تو خواہ
اُسکے حکم سے کرے یا بغیر حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہوجائیگا ع - ومن قال ہذا العبد حر ان بعتہ فباعہ
علی انہ بالخیار عتق لوجود الشرط وہو البیع والملک فیہ قائم فینزل الجزاء - اور جسنے کہا کہ یہ غلام آزاد ہی اگر مین اسکو
فروخت کرون پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہی یعنی اپنے واسطے جاکڑ کی شرط کی تو غلام آزاد ہوجائیگا
کیونکہ شرط یعنے بیچنا پایا گیا اور غلام مین ابھی ملکیت قائم ہی تو جزا نازل ہوگی ف - اور اگر اُسنے قطعی بیع کردی ہو تو غلام آزاد
نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہونا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اُسکی ملک مین باقی نہین رہا ع - وکذلک لو قال المشتری
ان اشتریتہ فہو حر فاشتراہ علی انہ بالخیار یعتق لان الشرط قد تحقق وہو الشراء والملک قائم فیہ وہذا علی
اصلہما ظاہر وکذا علی اصلہ لان ہذا العتق بتعلیقہ والمعلق کالمنجز ولو تنجز العتق یثبت الملک سابقا علیہ فکذا ہذا
اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر مین اسکو خریدون تو یہ آزاد ہی پھر اُسکو اس شرط پر خریدا کہ مجھکو تین دن تک خیار حاصل ہی یعنی جاکڑ خریدا
تو بھی آزاد ہوجائیگا اسواسطے کہ شرط یعنی خریدنا متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام مین قائم ہی اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
ہی (یعنے جاکڑ ہونے سے مبیع مین مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہی) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہی اسواسطے کہ یہ آزادی شرط پر آزادی
شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہی اور اگر مشتری جاکڑ خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کردیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک
ثابت ہوگئی یعنی اُسنے اپنی جاکڑ کا اختیار توڑکر خرید پوری کرکے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ مین ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک مین آکر

آزاد ہوگیا اور جاکر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعتق او دبّر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق وہو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع ۔ واذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لے طالق ثلثا طلقت ہذہ التی حلفتہ فی القضاء وعن ابی یوسف رح انہا لا تطلق لانہ اخرجہ جوابا فینطبق علیہ ولان غرضہ ارضاؤہا وہو بطلاق غیرہا فیتقید بہ ووجہ الظاہر عموم الکلام وقد زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدیا وقد یکون غرضہ ایحاشہا حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع ومع التردد لا یصلح مقیدا وان نوی غیرہا یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ تخصیص العام۔ اگر مولی نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نکرون تو میری جورو طالقہ ہے پھر اگر اُسکو آزاد یا مدبر کر دیا تو اُسکی جورو طالقہ ہوجائیگی اسواسطے کہ شرط پائی گئی یعنے بیع نکرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء یہ عورت بھی طالقہ ہوجائیگی جسنے اُسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اُسکے جواب مین کہی ہے تو اُسکے سوال پر منطبق کیجائیگی اور اسلیے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جبھی ہوگی کہ جبکہ اسکے سوا دوسری عورتین طالقہ ہون پس طلاق دوسری عورتون کے ساتھ مقید ہوگی اور ارادل بظاہر الروایۃ مذکور ہوئی اُسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اُسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور کبھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُسپر ایسے امر مین اعتراض کیا جسکو شرع نے اُسپر حلال کیا ہے تو اُسنے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنے اُسکے عام کلام مین احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کرکے اس زوجہ کے سوا دوسریون کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہو کے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نرہی کہ کلام کو خاص کیا جاسکے اور اگر اُسنے دعوے کیا کہ مین نے اس عورت کے سوا دوسری عورتون کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہین کریگا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے مین ہے۔ قال ومن قال وہو فی الکعبۃ او فی غیرہا علی المشی الی بیت اللہ تعالی او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شئ لانہ التزم بالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذہبنا ماثور عن علی رض ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بہذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جو شخص کعبہ مین ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اُسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھپر واجب ہے تو اُسپر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوجاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اُسپر کچھ واجب نہو کیونکہ اُسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کرلی جو اصل مین قربت واجبہ یا مقصودہ نہین ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگون کے عرف مین اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت مین کسی نے کہا کہ مجھپر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُسپر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوکر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج مین مذکور کرچکے ہین ف۔ حاصل یہ ہے کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگون کی عرف مین ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جاکر حج یا عمرہ ادا کریگا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو دلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جاوے

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اُسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہو اسواسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن ہمنے قیاس کو ترک کیا اور اُس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسنے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹے کہ جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی ہے جسکو وہاں ذبح کرکے صدقہ کر دے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سوائے اُسپر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ کا مذہب ہے انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیۃ عن سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ - اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم النخعی عن علی رضی اللہ عنہ - روایت کی اور آئین مذکور ہے کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے - ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علما ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سُنا ہے - اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ ابن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اُسمیں اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابو یعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابوداؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اُسمیں ضرور ہمکو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جسنے پیدل حج کی نذر کی اُسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہو لے - رواہ الحاکم - م ف ع - ولو قال علیّ الخروج او الذہاب الی بیت اللہ تعالےٰ فلا شئی علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بہذا اللفظ غیر متعارف - اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اُسپر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے ف - پس حکم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہوگا - ولو قال علیّ المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شئی علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح فی قولہ علیّ المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فہو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بہذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلا - اور اگر کہا کہ مجھپر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اُسپر کچھ واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اُسنے کہا کہ مجھپر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اُسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کرکے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا ف - یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا - ع - ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشہد شاہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وہذا

عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ہذہ شہادة قامت علی امر معلوم وہو التضحیة ومن ضرورتہ
انتفاء الحج فیتحقق الشرط ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیة لانہ لا مطالب
لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایتہ الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی ونفی تیسیرا۔ اور جس نے
کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نکرون پھر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے حج کر لیا اور دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے امسال
کوفہ مین قربانی کی ہے تو اُسکا غلام آزاد نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا (اور اسی کو
ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنے امسال کوفہ مین قربانی کرنا اور اسکے ساتھ یہ بات ضروری
ہے کہ حج ندارد ہوگا تو شرط متحقق ہو جائیگی اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس
گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج ندارد ہوا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو
ایسا ہو گیا کہ گویا اُنھون نے یون گواہی دی کہ اسنے امسال حج نہین کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہین ہوتی)
غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ایسی ہے جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم
کی نفی مین فرق نہین رکھا گیا ہے۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعة ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط
اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جسنے قسم کھائی کہ مین روزہ نہ رکھونگا پھر اُسنے صوم کی
نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ صوم کے یہی معنی ہیں کہ
کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کرکے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا یحنث
لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدة بہ۔ اور اگر
قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھونگا یا کہا روزہ نہ رکھونگا پھر ایک ساعت رکھکر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے
پورا صوم جو شرعا معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جبھی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان
کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرأ ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث
والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الارکان
المختلفة فما لم یات بجمیعہا لا یسمی صلوة بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف
لا یصلی صلوة لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوة المعتبرة شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم
کھائی کہ نماز نہین پڑھونگا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہین ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر
توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرتے ہی حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے مین حانث
ہو جائے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نکرے نماز اُسکا نام نہوگا بخلاف صوم کے
کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت مین مکرر ہوتا ہے اور اگر یون قسم کھائی
کہ کوئی صلوة نہین پڑھونگا تو جب تک دو رکعتین نہین پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی
ہے جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتین ہین کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے چنانچہ ابن عبد البر نے
تمہید مین ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیرا یعنی چھوٹی رکعت سے منع کیا ہے
بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھکر اُسکے ساتھ وتر کرے۔ اسکے اسناد مین عثمان ابن محمد ابن ربیعہ مین کلام ہے چنانچہ عبد الحق نے
کہا کہ اکثر اُسکو اپنی حدیث مین وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر
ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہے کہ بتیرا وہ نماز جسکے رکوع مین نقصان ہو لیکن یہان یہ تفسیر نہین ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔
ومن قال لامرأته ان لبست من غزلک فهو هدی فاشتری قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدی عند ابی حنیفة رح
وقالا لیس علیه ان یهدی حتی تغزل من قطن ملکه یوم حلف ومعنی الهدی التصدق به بمکة لانه اسم لما یهدی
الیها لهما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیسا من
اسباب ملکه وله ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلک سبب لملکه ولهذا یحنث
اذا غزلت من قطن مملوک له وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا۔ جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے
سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خریدی پس اسکو عورت نے کاتا پھر اسکو بنا پھر شوہر نے پہنا
امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہیے اسکی قیمت فقراء مکہ کو صدقہ کرکے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب
نہیں ہے یہانتک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو مکہ میں صدقہ دیدے
کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جاوے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو
یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی
کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں
جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے
اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہو جاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوئی۔ ف
روم کی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتوی ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی
ہے تو صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضة لم یحنث لانه لیس بحلی
عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم۔ اور جسنے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنونگا پھر اسنے چاندی کی
انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے حتی کہ مردوں کو اسکا پہننا اور مہر کی
غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال اور اگر سونے
کی انگوٹھی ہو تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ ف اور اگر چاندی کی
انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بایں طور کہ اسمیں نگینہ ہو تو حانث ہو جائیگا یہی صحیح ہے اور اگر اسپر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہیے
جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ د۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنونگا پھر اسکا کمر پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہیں ہوگا
اور اسی پر فتوی دیا جاوے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہیں پہنونگا پھر اسکے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے
ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہو جائیگا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی
حقیقة حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان
ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین
نے کہا کہ حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں
کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کریں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا پر

یہ ہر اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی دیا جائیگا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے - ومن حلف لا ینام
علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانہ تبع للفراش فیعد نائما علیہ - اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر
نہیں سوئیگا پھر اپنے فراش پر سویا جسپر باریک چادر ہے تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر
سونے والا شمار ہوگا - وان جعل فوقہ فراش اخر فنام علیہ لا یحنث لان مثل الشئی لا یکون تبعا لہ فینقطع النسبۃ
عن الاول - اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر اسپر سویا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دو چیز ایک چیز کے
مثل ہو وہ اسکی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہوجائیگی ف
بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا - ولو حلف لا یجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث -
اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھیگا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حانث نہیں - لانہ لا یسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا
حال بینہ وبین الارض لباسہ لانہ تبع لہ فلا یعتبر حائلا - کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و
حالف کے درمیان اسکا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اسکے تابع ہے تو حائل شمار نہوگا ف اور اگر
اسنے لباس اتار کر زمین پر ڈالدیا اور اسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے - وان حلف لا یجلس علی سریر
فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث - اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھیگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر
بیٹھا تو حانث ہوجائیگا ف پس تخت سے مراد تخت معین ہے الجوہرہ - لانہ یعد جالسا علیہ والجلوس علی السریر فی
العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریرا آخر لانہ مثل الاول فقطع النسبۃ عنہ - کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ
تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یونہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اسنے اس تخت کے اوپر دوسرا
تخت بچھا کر اسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہوجائیگی ف یعنی اوپر والے تخت
پر بیٹھنے والا کہلاویگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاویگا - اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جوتا یا موزہ پہنکر
یا انگلیوں پر پاؤں رکھکر زمین پر چلا تو حانث ہوجائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا - ت - اگر کہا کہ اگر میں تیرے
کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اسکے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اسکے کپڑے
یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں - د -

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے - اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ
کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ ومردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اسکی قسم دونوں حالتوں زندگی وموت پر واقع
ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ درد ولذت وغم وخوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی - ت -
ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فہو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مؤلم یتصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی
المیت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق
ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وہو من المیت لا یتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس - اگر کسی
کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اسکی موت
کے بعد اسکو مارا تو حانث نہوگا کیونکہ ضرب ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق
نہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اسمیں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہے جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہوسکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنے زندگی تک متعلق ہوگا مردہ
کا کفن اسمیں شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دونگا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی
سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی ستر پوشی کرونگا تو مردہ کے حق
میں بھی متحقق ہوجائیگا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے صرف پہنانا مراد ہوگا ف یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے
حتی کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہوگا۔ وکذا الکلام والدخول۔ اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے
ساتھ مخصوص ہے ف یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نکرونگا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حانث ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر
موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حانث نہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہونگا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ
اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حانث نہوگا۔ لان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے
مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہے ف یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو اُنکے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تمکو وعدہ عذاب دیا تھا وہ
تمنے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تمسے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ
سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں
کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہوسکتا ہے واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اسنے زیادہ
سننے والے نہیں ہو یعنی وے تمسے بڑھکر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اطلاع آخرت و معجزہ حضرت رسالت
صلی اللہ علیہ وسلم ہے م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہونگا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمراد من الدخول علیہ زیارتہ
وبعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر
کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ التطہیر
ویتحقق ذلک فی المیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلایا تو حانث ہوجائیگا
اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأتہ
فمد شعرہا او خنقہا او عضہا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ یسمی
ممازحۃ لا ضربا۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں ماریگا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اُسکا بدن دبایا تو حانث ہوجائیگا
(اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو) اسواسطے کہ مارنا ایک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ
ملاعبت کی حالت میں حانث نہوگا کیونکہ اُس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ م۔
ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وہو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثہا اللہ تعالی
فیہ وہو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی۔ اور جسنے کہا کہ اگر میں فلان کو قتل نکروں تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلان شخص
انتقال کرچکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑجائیگی اسواسطے کہ اُسنے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی
زندگی پر منعقد کیا جسکو اللہ تعالی اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہوجائیگی پھر وہ فی الحال حانث ہوجائیگا کیونکہ
از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے۔ ف واضح ہو کہ جس کوزے میں پانی نہو اگر اُسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اسمیں ہے وہ
میں پیونگا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اُسمیں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آیندہ اسمیں اللہ تعالی
پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسپر اُسنے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث
ہوجاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے چنانچہ باب اکل و شرب میں یہ مسئلہ گذر چکا اور یہان آدمی کو قتل

کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ از راہ عادت یہ شخص اسکے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس حانث ہو جائیگا - وان لم یعلم لا یحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کان فیہ ولا تتصور فیصیر قیاس مسالۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسالۃ تفصیل العلم ہو الصحیح - اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اسنے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اسمیں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اسمیں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے اور مسئلہ کوزہ میں جاننے اور نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانث ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے -

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کی قسم کھانے کے بیان میں ہے - قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فہو ما دون الشہر وان قال الی بعید فہو اکثر من الشہر لان ما دونہ یعد قریبا والشہر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولہذا یقال عند بعد العہد ما لقیتک منذ شہر - اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ عنقریب ادا کر دونگا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کرونگا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور ایک مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو یوں بولتے ہیں کہ ایک مدت ہوئی یعنی آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گذرا - ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضہا زیوفا او نبہرجۃ او مستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع بردہ البر المتحقق - اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دونگا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعض درم کھوٹے یا نا سرہ پائے یا انکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اسواسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے انپر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور جب ایکبار قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہ ہوگا - ف - زیوف جمع زیف کی ہے کھوٹے لکھے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں جنکو بیت المال پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور نبہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ انکو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رانگ کے درم بنالیتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سہ طاقہ درم کو کہتے ہیں یعنی پیتل کہ دونوں طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہیں - م ع - وان وجدہا رصاصا او ستوقۃ حنث لانہما لیسا من جنس الدراہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والسلم - اور اگر قرضخواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے - ف - بیع صرف نقود کے بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اسمیں شرط یہ ہے کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں پس اگر اشرفی بیچنے والا اور اسنے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کرکے لے لیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم در اصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ

نہین ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہون ٹھہرائے کہ
انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کردے تو اسمین شرط یہ ہو کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہوجائے پس اگر راس المال مین رصاص
یا ستوقہ درم دیے تو درحقیقت درم نہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ وان باعہ بہا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء
الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم
المقاصۃ لان القضاء فعلہ والہبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکے قرضہ کے
عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کردیا اور اپنی قسم مین سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی
مقاصہ ہوجائے یعنی ادلا بدلا ہوجائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اسواسطے
ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہوجائے اور اگر قسم کھانے والے کو اُسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کردیا تو قسم کھانے والا اپنی
قسم مین سچا نہین ہوگا یعنی آج اُسنے قرضہ ادا نہین کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہین ہو اسلیے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہو اور
ہبہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہو۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی
یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف
مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اپنے قرضہ پر اسطرح قبضہ نکرونگا کہ بعض درم پر قبضہ کرون
اور بعض پر نہین یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نکرونگا پھر اسنے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہین ہوگا یہانتک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اسواسطے
کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ اسطرح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف
مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جبھی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جاوے یعنی متفرق وصول کرے ف۔ خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک ہی
جلسہ مین وصول ہے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کر لیے تو حانث نہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہوجائیگا۔ فان
قبض دینہ فی وزنین ولم یتشاغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانہ قد یتعذر قبض الکل
دفعۃ واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونون تول کے درمیان
سوائے تولنے کے کسی اور کام مین مشغول نہین ہوا تو حانث نہوگا اور اسکو متفرق نہین کہتے ہین کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایکبار
وصول کرنا عادۃ محال ہوتا ہو تو اسقدر تفرق مستثنی ہو ومن قال ان کان لی الا مائۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یملک
الا خمسین درہما لم یحنث لان المقصود منہ عرفا نفی ما زاد علی المائۃ ولان استثناء المائۃ استثناء بجمیع اجزائہا
وکذلک لو قال غیر مائۃ او سوی مائۃ لان کل ذلک اداۃ الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یا
مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہو پھر اُسکے ملک مین صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہوگا اسلیے کہ عرف مین اس کلام سے یہ مقصود
ہوتا ہو کہ سو درم سے زیادہ نہین ہین اور اسلیے کہ سو کے استثنار مین اُسکے تمام اجزار کا استثنا ہوگیا یعنی پچاس بھی مستثنی ہوگئے
اور اسیطرح اگر یون کہا کہ اگر میری ملک مین سوائے سو درم کے ہون یا بجز سو درم کے ہون تو میری زوجہ طالقہ ہو تو بھی پچاس درم
ہونے مین یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثنار ہین۔

(مسائل متفرقہ)

واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدا لانہ
نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہین۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہین
کرونگا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہو تو عموم نفی کی ضرورت سے عموما ہر زمانہ مین اس سے باز رہیگا۔ وان
حلف لیفعلن کذا ففعلہ مرۃ واحدۃ بر فی یمینہ لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیبر بای
فعل فعلہ وانما یحنث بوقوع الیأس عنہ وذلک بموتہ او بفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کرونگا پھر
ایکبار اُسکو کیا تو اپنی قسم مین سچا ہوگیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہو کیونکہ مقام اسکا مقتضی ہو کہ فعل کو موجود کرے

تو جب کبھی ایکبار کرے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائیگا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے اور یہ اسطرح ہوگی کہ قسم
کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف۔ مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھونگا تو جب کبھی اسپر فرض نماز
یا نفل نماز ایکبار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائیگا۔ واذا استحلف الوالی
رجلا لیعلمنہ بکل داعر دخل البلد فھذا علی حال ولایتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفید
فائدتہ بعد زوال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ
اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور و ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کریگا تو یہ قسم صرف اسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس
قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دیکر اسکا شر یا دوسرے کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اسکو آگاہ کرنے کا
کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اسکے مرنے سے ہوگا اور یونہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن
حلف ان یھب عبدہ لفلان فوھبہ ولم یقبل فقد بر فی یمینہ خلافا لزفر فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک مثلہ ولنا انہ
عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولھذا یقال وھب ولم یقبل ولان المقصود اظہار السماحۃ وذلک یتم بہ واما البیع فمعاوضۃ
فاقتضی الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کریگا پھر اسنے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے
اسکو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور امام زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کا
مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی وجہ سے
بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو ہبہ دیا اور خالہ نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل
یہ ہے کہ ایسے ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائیگا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا یشم ریحانا
فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانہ اسم لما لا ساق لہ ولھما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھونگا پھر
گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکا ساق نہو یعنی بیل کی طرح زمین پر
پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف۔ ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جیسے شاخیں پھوٹتی ہیں اور لغت میں
ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جسمیں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جسکی ڈنڈی
فقط پتوں کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن
فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ آجکل عرف پر مدار ہے پس جن ملکوں میں جو چیز ریحان معروف ہو اسکے سونگھنے سے حانث ہو جائیگا م ع ف
ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیۃ لہ فھو علی دھنہ اعتبارا للعرف ولھذا یسمی بائعہ بائع البنفسج والشراء ینبنی علیہ وقیل
فی عرفنا یقع علی الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدونگا اور اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر واقع ہوگی باعتبار
عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں
یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف۔ اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہوگا کیونکہ
اسکی بھی نسبت کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانہ حقیقۃ فیہ
والعرف مقرر لہ وفی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدونگا تو یہ قسم پھولوں پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے
پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے یہی حقیقی معنے ہیں اور عرف بھی اسکو ثابت کرنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اسکے حقیقی معنے پر
حاکم ہے ف۔ مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہے م ع۔ اگر کہا کہ آدمی
کو ارونگا یا انعام دونگا یا نہیں مارونگا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونوں کو

شامل ہوتا ہی اسمین بھی حکم ہو شت اور ہمارے عرف مین گاے و بیل اور بکری و بکرا اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ مین فرق
کیا جاتا ہی - م - قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نکرونگا پھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور اُسنے زبان سے اسکی اجازت دیدی تو حانث
ہوگیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دیدیا تو حانث نہوگا اسی پر فتوی
دیا جائیگا - ق - اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اُسنے قسم کھائی کہ مین تزوج نکرونگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی
تو بالاتفاق حانث نہوگا - قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح مین داخل ہو وہ طالقہ ہی پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت
دے تو حانث نہوگا - قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا تو اُسکے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوے گھر سبکو شامل ہی کیونکہ عرف مین
اس سے مسکن مراد ہوتا ہی اور ضرور ہی کہ فلان شخص تابع ہوکر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس
عورت کے گھر نجاؤنگا پھر اُسکے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ گھر اُسکے شوہر کا مسکن ہی - النہر - قسم کھائی کہ میرے واسطے مال
نہین ہی حالانکہ اُسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہی جسکے افلاس کا قاضی نے اعلان کردیا ہی یا کسی تونگر پر ہی تو فی الحال اُسکے قبضہ مین نہونے
سے حانث نہوگا - زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کریگا پس اگر اُسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہوگا ورنہ خود حالف
ہوجائیگا حتی کہ اگر خالد اُسکو نکرے تو حانث ہوجائیگا - خالد سے کہا کہ مین تجھپر اللہ کی قسم رکھتا ہون کہ تو ایسا کریگا تو زید حالف ہی بشرطیکہ
قسم دلانا مقصود نہو - خالد سے کہا کہ تجھپر اللہ کا عہد ہی کہ تو ایسا کرے اُسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا - قسم کھائی کہ مین اپنے
مکان مین جو زید کو کرایہ پر دیا ہی نہین چھوڑونگا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم مین سچا ہوگیا - قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے
قرضدار پر نہ چھوڑونگا پھر اُسکو قاضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنے قسم کھا گیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہین ہی تو حالف سچا رہا - زید نے
خالد پر دعوی کیا اور خالد قسم کھا گیا کہ اسکا مجھپر کچھ نہین ہی پھر زید نے مال کے گواہ قائم کرکے ثابت کردیا تو خالد اپنی قسم مین جھوٹا ہوگیا
حتی کہ اگر اُسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی اسی پر فتوی دیا جاتا ہے - قسم کھائی کہ فلان کی زمین مین زراعت
نکرونگا پھر فلان شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین مین زراعت کی تو حانث ہوگیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا
پھر فلان وغیرہ کے مشترک گھر مین داخل ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ فلان اُسمین رہتا نہو - قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ مین جائیگی
پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہین رہی یہانتک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہوگا - قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤنگا تو اُسکے گھر یا
دوکان پر آجاوے خواہ اُس سے ملاقات ہو یا نہو اور اگر نہ آیا یہانتک کہ ایک مرگیا تو حانث ہوا - اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے
بغیر اسکے کہ مین نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت ہوگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اُسکو منع کردیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہی اور اسی
پر فتوی ہی - قسم کھائی کہ سوار نہونگا تو اُسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جسپر وہان کے لوگون کا سوار ہونا معروف ہو حتی کہ اگر انسان کی پیٹھ
پر سوار ہوا یا گاے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان مین حانث نہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہوجائیگا - واضح ہو کہ
کھانے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اُسکو مُنہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اُتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور
پینے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لائق نہین ہی اُسکو پیٹ مین پہونچاوے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو قسم اُسکے پھل پر
ہی اور اگر پھل نہون تو اُسکے دام پر یہانتک کہ اگر اُسکی قیمت سے کوئی چیز خریدکے کھائی تو حانث ہوجائیگا اور اگر بعینہ اس درخت
کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانث نہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤنگا تو صرف اُسکے گوشت پر ہی حتی کہ اُسکا دودھ کے کھانے سے
حانث نہوگا - اصل یہ ہی کہ جہان اعلیٰ مین اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہوسکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ محلوف علیہ
معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب وہ اُس مین سے یہ صفت زائل ہوجاوے تو قسم بھی زائل ہوجائیگی مثلاً کہا کہ چھوارہ نہ کھاؤنگا یا یہ گدر چھوارہ نہ
کھاؤنگا تو یہ صفت معتبر ہی حتی کہ اسکے پکنے کے حانث نہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہین ہوسکتی تو نکرہ مین معتبر ہی نہ
معرفہ مین ولیکن جبکہ [illegible] کھاتا ہی کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولونگا پھر وہ اچھا ہوگیا یا اس کافر سے بات نکرونگا پھر وہ مسلمان ہوگیا

ہوگیا پھر کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ جنون وکفر ایسی صفت ہی جو قسم کا باعث ہوسکتی ہی - سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف مین گوشت ہی
مترجم کہتا ہی کہ یہی ہمارے یہان ہونا چاہیے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤنگا تو اُسکے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کے
نہ کھاؤنگا اُسکے پکڑے ہوے شکار پر نہین ہوگا - سے کا گوشت نہ کھاؤنگا تو ہمارے یہان کلیجی کو شامل نہین ہی اور کلیجا کھانے سے بھی حانث
نہوگا یہی اصح ہی - فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤنگا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہوگی بلکہ پڑھا کر تنور مین لگانے
والی پر قسم ہوگی - قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤنگا پھر بھوک سے مضطر ہوکر مردار کھایا تو حانث نہوگا - البدایع - قسم کھائی کہ روغن نہ کھاؤنگا
اور اُسکی کچھ نیت نہین ہی پھر روغن پڑے ہوے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہین - الجوہرہ طعام
کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہی جو خبز و فواکہ کو بھی شامل ہی ولیکن ہمارے عرف مین ایسا نہین ہی - النہر - اور یہی ہمارا عرف ہی -
م - امام محمد کے نزدیک ادام وہ چیز ہی جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہی اسی پر فتوی دیا جاوے - البحر - ایک نے قسم کھائی کہ گوشت
نہ کھاؤنگا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤنگا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤنگا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا
گیا اُسکو سبھون نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا - مترجم کہتا ہی کہ ہماری عرف کے موافق سبکا حانث ہونا لازم ہی کیونکہ ہمارے
عرف مین گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہین - م - قسم کھائی کہ دودھ نہین کھاؤنگا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہین ہوگا -
قسم کھائی کہ فلان شخص کو نہ دیکھونگا پھر اُسکے ہاتھ یا پاؤن یا ناخن دیکھا تو حانث نہوگا اور اگر اُسکے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث
ہوجائیگا - قسم کھائی کہ اُسکو نہ چھوؤنگا تو اُسکے ہاتھ پاؤن چھونے سے حانث ہوجائیگا - زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہون کہ واللہ تو
یہ امر نکرنا اُسنے کہا ہان تو صحیح یہ کہ حالف ہوجائیگا یہی مشہور ہی اور تاتارخانیہ مین اسکے خلاف کو صحیح کہا گیا - اصل یہ ہی کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی
عام لفظ کہا مگر اُسکی نیت خاص ہی تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہی اور قضاءً تصدیق نہوگی اور اسی پر فتوی ہی - اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اُسنے کسی
کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی - قسم کھائی کہ کلام نکرونگا
پھر نماز مین قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ مین حانث ہوجائیگا اسی کو
بحر الرائق مین ترجیح دی اور فتح القدیر مین کہا کہ مطلقًا حانث نہین ہوگا اور یہی ارجح ہی کیونکہ یہی عرف ہی اور اسکے مخالف تصحیح معتبر نہین ہی
قسم کھائی کہ فلان سورہ یا فلان کتاب نہین پڑھونگا تو اُسے دیکھکر سمجھنے سے حانث نہین ہوگا اسی پر فتوی دیا جاوے - الواقعات
قسم کھائی کہ جبتک بخارا مین ہون یہ کام نہین کرونگا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہین ہوگا قسم کھائی کہ تجھکو
حاکم کے پاس کھینچ لیجاؤنگا اور قسم دلاؤنگا پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگئی غرہ ماہ اور سر ماہ اُسکی پہلی رات مع دن ہی اور
اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہی - ایام گرما جب سے گرم کپڑا اُتارا جاوے شروع ہوگا یہانتک کہ گرم کپڑا پہنا جاوے
ایام سرما اسکی ضد ہی - البدایع - قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستون یا بھائیون سے کلام نکرونگا تو جبتک سب سے کلام نکرے حانث
نہوگا - زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہی پھر اُسنے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہوجائیگی - قسم کھائی کہ نماز کو
اپنے وقت سے تاخیر نکرونگا پھر سوگیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ حدیث مین ہی یہی اُسکا وقت ہی اور مترجم کہتا ہی
کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام مین مشغول ہونے کے نماز ادا کرلی ہو - م - قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہین کرونگا پھر
پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہوجائیگا اور اصل یہ ہی کہ جب دو حدث جمع ہون تو طہارت ان دونون سے واقع ہوتی ہی -
قسم کھائی کہ اُسکو ہزار بار ماروںگا یا یہانتک ماروںگا کہ مرجاوے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہی اور اگر کہا کہ یہانتک ماروںگا کہ بیہوش ہوجاوے یا فریاد
کرے یا رووے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کرونگا پھر مال لایا مگر قرضخواہ نہین ملا تو قاضی کو دیدے اور جہان قاضی نہو تو حانث
ہوجائیگا اسی پر فتوی دیا جاوے اور اگر قرضخواہ کو پا کر دیا اور اُسنے قبول نہین کیا تو اُسکے پاس رکھدے جہان اسکا ہاتھ پہونچ سکتا ہی کہ
اگر قبضہ کرنا چاہے پس قسم بھی ہوجائیگی ورنہ حانث ہوجائیگا - قسم کھائی کہ کل اُسکا قرضہ ادا کرونگا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل

کر دونگا پھر زید آج ہی مرگیا یا کل یہ روٹی کھاؤنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہیں ہوگا - التبیین - قسم کھائی کہ زید کا قرضہ
ادا کر دونگا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اُترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا
تو حالت جھوٹا ہوگیا - قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم ندون تو تجھے طلاق ہی پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس
اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانث نہوگا - اگر کہا کہ میری جو رو طالقہ ہی اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اُسکے پاس
اسباب و زمین و گھر جو تجارت کے واسطے نہیں ہین موجود ہین تو حانث نہوگا اور مترجم کہتا ہی کہ ہمارے عرف مین مال کا
اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہی پس فتوے مین تامل چاہیے - م -

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان مین ہی - لغت مین حد کے معنی منع کے ہین اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہین
کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسرون کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کرین - اور شرع مین حد ایک سزاے مقدرہ ہی جو زجر کے
واسطے خالص اللہ تعالے کے حق کے لیے واجب ہوتی ہی پس حاکم تک پہونچ جانے کے بعد اسمین سفارش کرنا نہیں جائز ہی
اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنیوالی نہیں ہی بلکہ پاک ہونا توبہ
سے ہوتا ہی اور علماء کا اجماع ہی کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہی - اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثابت
ہوتا ہی جواب یہ کہ حدیث مین جن لوگون پر حد جاری ہوئی اُنھون نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ
اس باب مین صریح ہی بالجملہ یہی مذہب قوی و اشبہ ہی واللہ تعالے اعلم - م - قال الحد لغۃ ہو المنع ومنہ الحداد للبواب
وفی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالے حتی لا یسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم
التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی
حق الکافر - شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین حد بمعنی منع ہی اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہین (کیونکہ لوگون کو گھسنے سے منع
کرتا ہی) اور شریعت مین حد ایک ایسی سزا ہی جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کردی گئی ہی حتی کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ
وہ بندہ کا حق ہی (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار ہی) اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہی یعنی تعزیر
کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہی کہ کم و بیش نہوسکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہی کہ جس بات سے بندون کو ضرر پہونچتا ہی اُسکے
کرنیوالے کو زجر کیا جاوے اور گناہ سے پاک ہونا اسکا مقصد اصلی نہیں ہی اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق مین بھی مشروع ہی
(حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہوگا - قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر
وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لا سیما فیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر
فیکتفی بالظاہر - زنا کا ثبوت گواہون کے ساتھ ہوتا ہی اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہی اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہی جو امام کے سامنے
ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہی اور یہی اقرار کا حال ہی کیونکہ اقرار مین بھی سچائی مرجح ہی خصوصاً جس چیز کے ثابت ہونے مین ضرر و عار
لاحق ہو اور قطعی علم تک پہونچنا محال ہی تو ظاہر پر اکتفا کیا جائیگا ف - پھر گواہی و اقرار دونون مین سے ہر ایک کا تفصیلی حال
بیان فرمایا - قال فالبینۃ ان تشہد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالی فاستشہدوا علیہن
اربعۃ منکم وقال اللہ تعالے ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ایت باربعۃ یشہدون
علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ تحقیق معنے الستر وہو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ - پس گواہی یہ ہی کہ
گواہون مین سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالے فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم یعنی اُنھا

ہو یعنی پر ایشون مین سے چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء یعنی پھر یہ لوگ چار گواہ نہ لاوین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جسنے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی یون فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دین اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردون کے شرط لگانے مین پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہین اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جسکی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم مین وارد ہے کہ جسنے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت مین اُسکی پردہ پوشی کریگا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ واذا شہدوا یسألہم الامام عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبہۃ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہون نے گواہی ادا کی تو امام انسے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہان زنا کیا اور کب زنا کیا اور کسکے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اسلیے استفسار کرنے مین احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوا کسی دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظر بازی و بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا شاید دار الحرب مین زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ مین ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہان کوئی ایسا شبہہ موجود ہے جس سے حد نہو حالانکہ وہ خود نہین جانتا اور نہ گواہ جانتے ہین مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو۔ ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہون نے زنا کی گواہی دی کبھی اُسکو زنا کے معنی نہین معلوم ہوتے ہین چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لے لیا اور خوفناک ہوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھپر حد جاری کیجیے حالانکہ اسپر حد زنا واجب نہین ہے اسی طرح اگر دار الحرب مین زنا کیا تو حد واجب نہوگی اسی طرح اگر گواہون نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کیے ہوے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت نہوگا کیونکہ گواہون نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہین انکی گواہی قبول نہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہین ہے حتی کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہے مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اس مین کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا خوب دریافت کرلیا جاے کہ سچا حد جاری ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیہا فی فرجہا کالمیل فی المکحلۃ وسأل القاضی عنہم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشہادتہم ولم یکتف بظاہر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشہادات ان شاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسأل عن الشہود للاتہام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلا بالتہمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قبل ظہور العدالۃ وسیأتیک الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہون نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہمنے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج مین وطی کی جیسے سرمہ دانی مین سلائی ہوتی ہے اور قاضی نے ان گواہون کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا یعنی زنا کاری ثابت ہوا اور حدود کی گواہی مین قاضی ان گواہون کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہین کریگا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہان تک ہوسکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ انمین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ خصم ان گواہون مین طعن نکرے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات مین ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل مین فرمایا کہ قاضی اُس مرد کو

جسپر گواہی گذری ہی قید خانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے کیونکہ اسپر جرم کی تہمت موجود ہی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا۔ رواہ ابوداؤد۔ برخلاف قرضون کے کہ انمین جب تک گواہون کی عدالت ظاہر نہو قید خانہ مین نہین رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالے بیان ہوگا ف۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہین فرمایا ع

قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علے نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذہبنا وعند الشافعی رح یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وہذا لانہ مظہر وتکرار الاقرار لا یفید زیادۃ الظہور بخلاف زیادۃ العدد فی الشہادۃ ولنا حدیث ماعز رض فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الے ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظہر دونہا لما اخرہا لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنی الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما رویناہ ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبہۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذہب حیث لا یراہ ثم یجئ فیقر ہو المروی عن ابی حنیفۃ رح لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی تواری بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہی کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسون مین زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کر دے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اسواسطے ہی کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہین یا حد واجب کرنے والا نہین ہی اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہی اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہی جیسے دوسرے حقوق مین کافی ہی اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہی اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہین دیتا ہی بخلاف گواہون مین عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہون سے طمانیت بڑھتی ہی اور ہماری دلیل وہ حدیث ہی جسمین قصہ ماعز ابن مالک مروی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے مین تاخیر کی یہانتک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسون مین پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم مین اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے مین تاخیر نکرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا مین ایک خاص قسم کی گواہی چار مردون کی معتبر ہی تو اقرار مین بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ ہولناک ہونا ظاہر ہوا ورتاکہ پردہ پوشی کے معنے پائے جاوین اور اقرار مین مجلسون کا مختلف ہونا ضرور ہی بدلیل اُس حدیث کے جسکو ہم روایت کرچکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزون کو جمع کرنے مین مجلس واحد کو دخل ہی اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہی تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہی اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہین ہی اور مجالس مختلف ہونا اسطرح پر ہی کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہانتک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہانتک کہ مدینہ کی دیوارون مین پوشیدہ ہوگیا ف۔ ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ مین نے زنا کیا ہی پس آپ مجھے پاک کر دین پس آپ نے منھ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا پھر آپ نے منھ پھیر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہوکر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُسنے کہا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چپٹایا ہوگا اُسنے کہا کہ جی نہین بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہی۔ اور ایک روایت مین ہی کہ اسکے اہل وعیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل مین کچھ فتور سمجھتے ہو اُنھون نے کہا کہ نہین پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہی تو معلوم ہوا کہ ہان تب آپ نے اُسکے رجم کا حکم دیا ع۔ ابوہریرہ کی روایت مین ہی کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عبداللہ میں ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہوگیا تب حکم دیا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی ومسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے میں رکھکر اُسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اُسنے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اُسنے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہانتک کہ تیرے بچہ پیدا ہوجاے پھر جب بچہ پیدا ہوگیا تب حاضر ہوکر اُسنے گاہ کیا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہانتک کہ اسکا دودھ چھوڑا وے پھر جب دودھ چھڑایا تو حاضر ہوئی اور اُسکے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی کا تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اُسنے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اسکے دودھ سے فارغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پرداخت کرنے والا ہے پس ٹھہر یہانتک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہو اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اسکی پرورش کرونگا تب آپ نے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد ابن الولید نے مجر النفظ کھکر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا کہنے پر غضبناک ہوکر فرمایا کہ واللہ اُسنے ایسی توبہ کی کہ اگر تمام اہل مدینہ کو دیجاے تو سبکو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال

فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ہذہ الاشیاء بیناہ فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار وقیل لوسألہ جاز لجواز انہ زنی فی صباہ

پھر جب چار بار اُسکا اقرار پورا ہوجاے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اُسنے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کردے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُسپر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہمنے گواہی کی صورت میں بیان کردیے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہوجانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اُسنے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔

فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وہو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیتحقق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وہو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ہو خالص حق الشرع

پھر جس شخص پر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے کے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرکے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی و ابن ابی لیلی نے کہا کہ اُسپر پوری حد قائم کردی جائیگی کیونکہ اسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹیگی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہوکر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنے یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جسمیں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنے اُسکے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اُسکے اقرار میں شبہہ پیدا ہوگیا (اور ہمکو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کردیں) بخلاف قصاص کے جسمیں بندہ کا حق متعلق ہے اور بخلاف حد قذف کے کہ اُسمیں بھی بندہ کا حق متعلق ہے تو پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال اُسمیں

حدود کا نہین ہی جو خالص حق شرع ہین جیسے حد زنا وغیرہ - ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعز لعلک لمستہا او قبلتہا وقال فی الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتہا او وطئتہا بشبہۃ وہذا قریب من الاول فی المعنی - اور امام کے واسطے مستحب ہی کہ اقراری کو پھر نا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط مین کہا کہ امام کو یون کہنا چاہیئے کہ شاید تو نے اُس سے نکاح کر لیا یا شبہہ مین اُس سے وطی کی ہی اور یہ بھی معنی مین قریب اول ہی ف یعنی اگر اقراری نے کہدیا کہ ہان تو حد ساقط ہو جائیگی - واضح ہو کہ زنا جسپر حد واجب ہوتی ہی وہ اسقدر وطی ہی کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنی سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج مین داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہی یا زمانہ ماضی مین تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک مین نہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام مین واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے - ف - اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُسنے اقرار کیا تو حد مارا جائیگا اور دلیل پر حد نہین مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُسپر کسی حال مین حد نہین ہی - اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا اور بقدر حشفہ کے اُسنے داخل کر لیا تو دونون کو حد ماری جائیگی - اگر زانی نے دعوی کیا کہ میری زوجہ ہی تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید لیا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا - البحر

فصل فی کیفیۃ الحد واقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ہذا اجماع الصحابۃ - یہ فصل حد کی کیفیت اور اُسکے قائم کرنے کے بیان مین ہی - جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہی تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے یہانتک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف مین ہی - وزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی ف - رجم ماعز کی حدیث صحیحین و سنن مین معروف ہی اور دوسری حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہی مگر تین باتون مین سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے - رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن - اور دوسری حدیث مین وارد ہی کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہی مگر تین مین سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسنے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہی تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکالدیا جائے اور سوم وہ کہ جسنے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص مین قتل کیا جاوے - رواہ ابو داؤد - اور صحیحین مین حدیث ابن مسعود معروف ہی - قال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشہود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضہ ولان الشاہد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعی رح لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مہلکا والاہلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف - اور جسپر رجم واجب ہوا اُسکو باہر کشادہ میدان مین لیجائین اور پہلے اُسکو گواہ پتھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہی اور اسواسطے کہ گواہ کبھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہی پھر اُسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہی تو گواہ سے شروع کرانے مین حدود رکرنے کا حیلہ نکلتا ہی اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کرکے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہین ہی یعنے اگر کنوارا ہو جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہین تو یہ شرط نہین کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے مین بھی یہ شرط نہین ہی اور ہم کہتے ہین کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہین ہی کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہی حالانکہ جسپر کوڑے واجب ہین

وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہی اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اُس سے یہی مقصود ہی کہ تلف کر دیا جائے - **قال فان امتنع الشہود من الابتداء سقط الحد لانہ دلالۃ الرجوع وکذا اذا ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لفوات الشرط** - پھر اگر گواہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہی اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی - **وان کان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضہ ورمی الرسول علیہ السلام الغامدیۃ بحصاۃ مثل الحمصۃ وکانت قد اعترفت بالزنا** - اور اگر محصن زانی پر اُسکے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہی اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا **ف** شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا ولیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا مین ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگون نے پتھر مارے اور مین بھی ان لوگون مین موجود تھا - رواہ احمد اور ابن ابی لیلے نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہون سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہون کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ - اور غامدیہ کو کنکریان مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہی کہ تم اسکے چہرہ کو بچا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس مقصود یہ تھا کہ اسکی مرے کی ہیئت ناگوار نہو جاوے واللہ تعالے اعلم - **ویغسل ویکفن ویصلے علیہ لقولہ علیہ السلام لماعز رضہ اصنعوا بہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلے النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجمت** - اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اسپر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مُردون کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور اسلیے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہی تو غسل ساقط نہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اسکے کہ وہ رجم کی گئی **ف** - ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویۃ عن ابی حنیفۃ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بریدۃ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قیل یا رسول اللہ ما نصنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلوۃ علیہ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مُردون کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل دو کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اسپر نماز پڑھو - اور اسناد صحیح ہی اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اسمین دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ میں ہی کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہی کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہی - م - یہ سب زانی محصن کا بیان ہی کہ جو رجم کیا گیا ہی - **وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ** - اور اگر زنا کرنے والا محصن نہو اور آزاد ہو تو اُسکی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیون کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا - **یامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضاء الاول الی الہلاک وخلو الثانی عن المقصود وہو الانزجار** پس امام اُسکو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے کہ جسمین گرہ نہو اور ایسی مار مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ

وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے یہ مراد ہے کہ اسقدر سخت نہو جو زخم کردے اور نہ
زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہونچیگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے
ف۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیجائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھکر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے
پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان
علیا رض کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی
الضرب وفی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارتے وقت اسکے کپڑے اتار لیے جاویں اسکے معنے یہ ہیں کہ
سوائے ازار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اسواسطے
کہ کپڑے اتارنے میں اسکے بدن پر چوٹ خوب پہونچیگی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ سخت ہو اور اسکو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ
کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے ف۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس
ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اسکو حد ماری حالانکہ اسکے اوپر قسطلانی کملی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث
محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر
ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو
واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ اور یہ مار اسکے اعضا پر متفرق کیجاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا
کبھی جان جانے تک نوبت پہونچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے ف۔ اور جب مار ڈالنا مقصود
نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس کوڑے اسکے اعضا پر متفرق مارے جاویں۔ قال
الا راسہ ووجہہ وفرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس
مجمع الحواس وکذا الوجہ وہو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شیء منہا بالضرب وذلک اہلاک معنی فلا یشرع
حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا رجع الیہ وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر رض اضربوا الراس
فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک فیمن ابیح قتلہ ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلاک
فیہ مستحق۔ سوائے اسکے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو
ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہوں کو بچاوے اور اسوجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اسکے
حواس کا مجمع ہے اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اسکے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اسکے حواس یا
خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اسکو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف
نے رجوع کرکے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اسمیں شیطان ہے
رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جسکا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے
یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود
کلہا قائما غیر ممدود لقول علی رض یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی
التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان
یمد السوط فیرفعہ الضارب فوق راسہ وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانہ زیادۃ علی المستحق۔

اور جلد حدود مین محدود کو کھڑا کرکے بغیر کھینچکر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود مین مردون کو کھڑا کرکے اور عورتون کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسلیے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام مین یہ معنی زیادہ حاصل ہین پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین مین ڈالکر اسکے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ مین کرتے ہین اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہین ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچکر اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہین کہ کوڑا اسکے بدن پر مارکر گھسیٹے اور بالجملہ ان باتون مین سے کوئی بات بھی نہین کیجائیگی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اسپر زیادتی ہے ف۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔

وان کان عبدا جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالے فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ

اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندی ہے ع-) ہو تو اسکو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندیون پر اُس سزای حد کا آدھا ہے جو آزادیون پر ہے یہ آیت باندیون کے حق مین نازل ہوئی اور اسلیے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کریگا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہونچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اسکی سزا مین بھی زیادہ سختی ہوگی ف۔ پس آزاد مرد نے جسکو چار عورتین جائز ہین پھر اُسنے زنا کیا تو سخت سزا دیجائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہین وہ بھی اُسوقت کہ مولے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اسوقت پاویگا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹا ہو لہذا اُسکی سزا مین بھی تخفیف ہے یعنے آدھی سزا پاویگا لیکن رجم کا آدھا نہین ہوسکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اُسکو پچاس درے مارے جائینگے۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشملہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے مین مرد و عورت دونون یکسان ہین کیونکہ نصوص شرعی دونون کو شامل ہین۔ غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو والحشو لان فی تجریدہا کشف العورۃ والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونہما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت مین صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہین اُتارے جائینگے سوا پوستین اور روئی وغیرہ بھرا ؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے مین پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے مین مار کا اثر نہین پہونچیگا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونون کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونون اُتار ڈالے جائینگے۔ وتضرب جالسۃ لما روینا ولانہ استر لہا اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسلیے کہ ایسا کرنے مین اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لہا فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت مین اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنے گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہین ہے۔ لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثندوتہا وحفر علی رضی اللہ عنہ لشراحۃ الہمدانیۃ وان ترک لایضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی مستورۃ بثیابہا والحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لما روینا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اسکی چھاتیون تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہین کھدوایا تو کچھ مضر نہین ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہین فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑون سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اسمین عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہین کھودا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام ما حفر لماعز کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہین کھدوایا ف۔ چنانچہ ابو سعید خدری سے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہمنے اسکو بقیع مین رجم کیا پس واللہ ہمنے اُسکو باندھا نہین اور نہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا

ولیکن وہ گڑھا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذر میں آیا کہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا۔ اور ابن الہمام نے حدیث
ابو سعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہو اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہوتی۔ ولان مبنی الاقامۃ علی التشہیر
فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہو ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔
ولیشہد عذابہما طائفۃ من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم
کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا و روکنا مشروع نہیں ہو ف۔ لیکن اگر بغیر باندھے
رجم ممکن نہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہو کمافی الغایۃ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال
الشافعی رح لہ ان یقیمہ لان لہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل اولی لانہ یملک من التصرف فیہ ما لا یملکہ الامام فصار
کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الی الولاۃ فذکر منہا الحدود ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہا
اخلاء العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہو نائب عن الشرع وہو الامام او نائبہ
بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولہذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنہ۔ اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کریگا
تا امام کی اجازت نہو۔ اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل
ہو جیسے امام کو حاصل ہو بلکہ امام سے بڑھکر کیونکہ مولے کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہو جو امام کو حاصل نہیں ہو تو ایسا
تعزیر کے ہو گیا۔ اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہو لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہو ع م اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطا خراسانی
سے یہ قول ذکر کیا۔ ع م) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہو کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہو کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر بندہ
معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہو پس وہ شخص حد قائم کریگا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُسکا قائم مقام قاضی وغیرہ
ہو بخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہو اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو ف۔ امام مالک
و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا
جسنے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہو یعنی بیاہی نہیں ہو تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر
اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اُسکو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں یا غیر محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک
باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی
ہو تو میں ڈرا کہ اگر میں اسکو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے پس میں نے آکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب تم میں
سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو
اُسکو فروخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد۔ ابو حنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ امام سے مرافعہ کرو پس وہ اسکی اجازت
سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنیکی اجازت دی ولیکن ابن الہمام نے فرمایا
کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اسواسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہو کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہو پس
جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عادل
اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے اُنکے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اسمیں کلام
کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہو پس شاید کہ آدمی [illegible]

سے تجاوز کرکے مملوک کو سخت ایذا پہونچاوے خصوصاً جبکہ اُس سے ناخوش ہوا ور حدود کچھ بندون کا حق نہین ہے کیونکہ وہ خالص حق الٰہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہین کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا اُنھون نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب - قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأۃ نکاحا صحیحا ودخل بہا وہما علی صفۃ الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاہلیۃ العقوبۃ اذ لا خطاب دونہما وما وراءہما یشترط لتکامل الجنایۃ بواسطۃ تکامل النعمۃ اذ کفران النعمۃ یتغلظ عند تکثرہا وہذہ الاشیاء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعہا فیناط بہ بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارہما ونصب الشرع بالرأی متعذر ولان الحریۃ ممکنۃ من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابۃ شبع بالحلال والاسلام یمکنہ من نکاح المسلمۃ ویؤکد اعتقاد الحرمۃ فیکون الکل مزجرۃ عن الزنا والجنایۃ بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی رح یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایۃ لہما ما روی ان النبی رجم یہودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم التوریۃ ثم نسخ یؤیدہ قولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجہ یوجب الغسل وشرط صفۃ الاحصان فیہما عند الدخول حتی لو دخل بالمنکوحۃ الکافرۃ او المملوکۃ او المجنونۃ او الصبیۃ لا یکون محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی ہذہ الصفات وہی حرۃ مسلمۃ عاقلۃ بالغۃ لان النعمۃ بذلک تتکامل اذ الطبع ینفر عن صحبۃ المجنونۃ وقلما یرغب فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا وفی المنکوحۃ المملوکۃ حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفہما فی الکافرۃ والحجۃ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام لا تحصن المسلم الیہودیۃ ولا النصرانیۃ ولا الحر الامۃ ولا الحرۃ العبد - اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنے ہین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جسنے کسی عورت سے صحیح نکاح کرکے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونون مین احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزاء حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونون کے حکم الٰہی متعلق نہین ہوتا ہے اور باقی چیزین اسواسطے شرط ہین کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزین بھی بڑی نعمتون مین سے ہین یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتین ہین اور ان نعمتون کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہوا تو رجم انھین نعمتون کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت وعلم شرط نہین ہے کیونکہ شرع مین انکا کبھی اعتبار کرنا وارد نہین ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی کرتا ہے تو یہ کل باتین اسکو زنا سے زجر کرتی ہین اور اتنی زجر کرنے والی باتون کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے مین ہماری مخالفت کرتے ہین اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونون کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونون محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا - رواہ ابن حبان - اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جسنے اللہ تعالی کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہین ہے - رواہ اسحاق ابن راہویہ والصواب الوقف - اور دخول مین معتبر یہ ہے کہ فرج مین اسطرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونون مین صفت احصان شرط کی حتی کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا باندی یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہوگا اور اسی طرح اگر شوہر مین ان باتون مین سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا غلام یا مجنون یا نابالغ ہو [illegible]

ہو تو وہ محصنہ نہوگی کیونکہ نعمت انھین چیزون سے پوری ہوتی ہو اسلیے کہ مجوسیہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو اور غیر بالغہ لڑکی
کی چونکہ خود بے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہو اور مملوکہ سے نکاح کرنے مین اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اُسکی اولاد رقیق
ہو جائیگی اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے
بارے مین ہمسے موافقت کرتے ہین اور حجت اُنپر ایک تو وہ دلیل ہو جو ہمنے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ
عورت محصن نہین کرتی اور نہ مرد آزاد کو اُسکی زوجہ باندی محصن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہو ف۔ یہ حدیث
نہین پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ اُنھون نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اُس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محصن نہین کریگی ع۔ قال ویجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ
علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعری عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبۃ اقصاہا و
زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محصن زانی مین رجم کے ساتھ درّے مارنا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درّون
اور رجم کو جمع نہین فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کیے ہوئے ہوے درّے مارنے کا کوئی فائدہ نہین معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیرون کو زجر
ہونا تو زانی کے رجم کیے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہو اور خود زانی کو زجر ہونا اُسکے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہین
ہو۔ قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعی رح یجمع بینہما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب
عام ولان فیہ حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالی فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف
الفاء او الی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد
البقاء فربما تتخذ زناہا مکسبۃ وہو من اقبح وجوہ الزنا وہذہ الجہۃ مرجحۃ لقول علی رض کفی بالنفی فتنۃ والحدیث
منسوخ کشطرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری
الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر ما یری وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای
فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃ رض۔ اور کنواری زنا کار کی سزا مین سو درّے کے ساتھ ایک سال کا
شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ دونون
باتون کو بطور حد جمع کرتے ہین بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے مین سو درّے اور ایک سال کا شہر بدر ہو
(رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نادر ہونے کے ہو جاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اللہ تعالی
نے فرمایا کہ فاجلدوا یعنی درّے کو سزاے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنے معنی یہ ہین کہ جسنے زنا کیا اُسکی
واجبی سزا یہ ہو سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہو یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہین (پس اگر اسپر دوسری سزا زیادہ
کیجاے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہین حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہین ہو) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر
کرنے مین زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہو کیونکہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اُٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے مین اسکے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے
کا سامان منقطع ہوا جاتا ہو تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زناکاری کے طریقون مین سب سے
بدتر ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہو۔ (رواہ محمد فی الآثار)
اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہو جیسے اُسکا یہ جزو منسوخ ہو کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو
درّے اور پتھرون سے رجم ہو (اور اسی کو حازمی ومنذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہو پس شہر بدر
کرنے کی سزا بطور حد کے نہین ہوسکتی ہو لیکن اگر امام کی راے مین ایسا کرنے مین کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنون تک وہ مصلحت دیکھے
شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر وسیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتون مین مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی راے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہی کہ انھون نے شہر بدر کیا تو وہ اسی پر محمول ہی کہ بطور تعزیر و سیاست تھا۔ ف — چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور اسپر رجم واجب ہوا تو رجم کر دیا جائیگا اسپر جاری ہونا ممکن ہی کیونکہ تلف کر دینا اسپر مستحق ہی تو مرض کے سبب سے امتناع نہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الھلاک ولھذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اسپر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہو جاے درے نہ مارے جائینگے تاکہ ہلاکت تک نہ پہونچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی مین چور کا ہاتھ نہین کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملھا کیلا یؤدی الی ھلاک الولد وھو نفس محترمۃ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اسکو رجم نکیا جاوے یہانتک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہی۔ وان کان حدھا الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسھا ای ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدھا عنھا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تھرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد درے ہون تو درے نہ مارے جائین یہانتک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جاے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہی تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیجائیگی بخلاف رجم کے کہ اسمین نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہین کیجاتی ہی اسواسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ رجم مین بھی یہانتک تاخیر کیجاے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اسکی پرورش کا کفیل نہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے مین بچہ کی حفاظت ہی کہ وہ ضائع نہو جاے اور حدیث مین آیا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہانتک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پروا ہو جاے (یہی اصح ہی) اور اسی پر فتوی ہی پھر حاملہ عورت قید خانہ مین رکھی جاے یہانتک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہون کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جاے یہ بخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو یہ عمدہ ہی تو قید خانہ مین ڈالنا کچھ مفید نہین ہی واللہ اعلم۔ ف — واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اُسکے درون کی حد مین تاخیر کرنا عامہ فقہاء کا قول ہی اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری کیجاے جو پیدائشی بہت کمزور ہی کہ وہ کوڑون کی مار برداشت نہین کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو کھجورون کا ایک گچھا اسپر لٹکا کر چلایا جاے کہ ایکبارگی اسکو مارنے سے شاخون کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائین اور اصل اسمین حدیث سعید بن سعد بن عبادہ ہی کہ انھون نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ مین ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جسنے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو حد مارو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہی وہ اسکو برداشت نہین کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو کھجورون کا ایک گچھا باندھکر ایک بار اُسکو مارو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسے وطی کے بیان مین جو حد واجب کرتی ہی اور جو واجب نہین کرتی ہی۔ قال الوطی الموجب للحد ھو الزنا وانہ

فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبہة الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی
سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اُسکی فرج میں وطی کرے
حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو فقط۔ اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں مصنف کا
مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرماوین چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمة علی الاطلاق عند التعری
عن الملک وشبہتہ یؤیدہ ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبہات ثم الشبہة نوعان شبہة فی الفعل
وتسمی شبہة اشتباہ وشبہة فی المحل وتسمی شبہة حکمیة فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ
ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن لیتحقق الاشتباہ والثانیة تتحقق لقیام الدلیل النافی ذاتہ ولا یتوقف
علی ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیة اذا ادعی الولد ولا یثبت فی
الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وھو اشتباہ الامر علیہ ولم یتمحض فی
الثانیة فشبہة الفعل فی ثمانیة مواضع جاریة ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقة ثلثا وھی فی العدة وبائنا بالطلاق علی مال وھی فی
العدة وام ولد اعتقھا مولاھا وھی فی العدة وجاریة المولی فی حق العبد والجاریة المرھونة فی حق المرتھن فی روایة کتاب الحدود
ففی ہذہ المواضع لا حد اذا قال ظننت انہا تحل لی ولو قال علمت انہا علی حرام وجب الحد والشبہة فی المحل فی ستة مواضع
جاریة ابنہ والمطلقة طلاقا بائنا بالکنایات والجاریة المبیعة فی حق البائع قبل التسلیم والممھورة فی حق الزوج قبل
القبض والمشترکة بینہ وبین غیرہ والمرھونة فی حق المرتھن فی روایة کتاب الرھن ففی ہذہ المواضع لا یجب الحد
وان قال علمت انہا علی حرام ثم الشبہة عند ابی حنیفة رح تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وھو عالم بہ
وعند الباقین لا تثبت اذا علم تحریمہ ویظہر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یأتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ہذا
اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اُسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ
سے بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے
ایک فعل میں شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری
رات میں اپنی زوجہ خیال کرکے اُس سے وطی کرلی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اُس سے وطی کی یہ
خیال کرکے کہ مجھپر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جسپر
اشتباہ طاری ہو جاوے کیونکہ اُسکے معنے یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو
اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے گمان کے بھی اُسوقت ہو جاتا ہے کہ جب در اصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے
(جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اسکا وجود اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے
اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ سے ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنے ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے
لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعوے کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ میں
نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعوی کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہو گئی کہ اُسنے
ایسی بات کا دعوے کیا جو اُسی کی طرف راجع ہے یعنے کہا کہ یہ امر مجھپر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے پس شبہہ
فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم
اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائنہ
دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کرکے عدت میں اُس سے وطی کی ہفتم غلام نے اپنے مولی کی باندی

سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہی (اور یہی روایت مختار ہو الزیلعی) اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہی (ع د) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعوی کیا کہ میں نے اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے چھ موقع ہیں ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی سوم یہ کہ بائع نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہی پس ان مواقع پر حد واجب نہوگی اگرچہ اُسنے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی کذا فی الہدایہ اور واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہی اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی کرنیوالا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہی اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جنسے نکاح کرنا دائمی حرام ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آویگا پھر جب یہ بات معلوم ہوچکی کہ شبہہ دو قسم پر ہی تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔ ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها في العدة وقال علمت انها على حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اُس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی تو اُسکو حد ماری جائیگی (یعنے اگر محصن ہی تو رجم کیا جائیگا ورنہ سو درے مارے جائینگے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہوگئی تو شبہہ بالکل نادار رہی اور قرآن مجید ایسی عورت کی حلت ندارد ہونے پر ناطق ہی اور اسی پر اجماع منعقد ہی اور جو شخص اسمین خلاف کرے اُسکا قول معتبر نہیں ہی کیونکہ اسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہی اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہی اسلیے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہی چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہی اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب ہی تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اسکے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دیدی پھر عدت میں اُس سے وطی کی تو انکا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ کے ہی کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہی اور عدت میں بعضے آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہی یا بریہ ہی یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہی پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنے ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسمین اختلاف ہی چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہی کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہی اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہی اور اسیطرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہو کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہی۔ ولا حد على من وطي جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد

اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہے اگرچہ کہے کہ مین جانتا تھا کہ مجھپر حرام ہے اسلیے کہ یہ شبہہ
حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت ومالک لابیک یعنی تو اور تیرا مال تیرے
باپ کا ہے - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح - اور حق پدری دادا کے بارے مین
بھی قائم ہے ف - یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اُسپر بھی حد واجب نہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو ع - ویثبت
النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ او امہ او زوجتہ وقال ظننت انہا تحل لی فلا حد
علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا العبد اذا وطی جاریۃ مولاہ لان بین ہولاء انبساطا فی
الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع محتمل فکانت شبہۃ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ
ظننت انہ یحل لی والفحل لم یدع فی الظاہر لان الفعل واحد - اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق مین بیان کر چکے ہین اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے
وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اُسپر حد زنا نہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زنا کاری کی تہمت لگاوے
اُسپر بھی حد قذف نہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اُسنے کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ
مجھپر حرام ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولی کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ
نفع حاصل کرنے مین ان لوگون کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اُسکو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ
ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اُسکو زنا کاری کا عیب لگاوے اُسکو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی اور اسی طرح
اگر باندی نے کہا کہ مین گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہین کیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین غلام پر حد نہوگی
کیونکہ یہ فعل واحد ہے - وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما
وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا - اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے
تو حد مارا جائیگا کیونکہ اسکے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ مین کوئی انبساط نہین ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالو
وغیرہ کا ہے سوا اُنکے جنمین ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورۂ بالا ف - یعنی باپ دادا وغیرہ مین بوجہ قرابت ولادت کے
مال سے نفع اُٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم ایسی گنجایش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اُٹھاوین تو شبہہ ملنے کی بھی گنجایش
ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ مین ایسا انبساط نہین تو شبہہ کو بھی گنجایش نہین ہے - ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء
انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضی اللہ عنہ وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وہو الاخبار فی موضع الاشتباہ
اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف
لان الملک منعدم حقیقۃ - اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوا دوسری عورت بھیج دیگئی اور
عورتون نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اُسنے اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد نہین ہے ولیکن اُسپر مہر لازم ہوگا یعنے عورت کا جو مہر ہوتا ہو
وہ دینا پڑیگا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہین ملا لیکن اسی پر اجماع ہے
ف ع) اور اسواسطے حد نہوگی کہ مرد نے عورتون کے خبر دینے کو مقام اشتباہ مین دلیل جانا اسواسطے کہ انسان کو اول ہی بارے مین
اپنی زوجہ وغیر زوجہ مین تمیز نہین ہوسکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہوگیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنے جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھسے نکاح
کرلے حالانکہ وہ غیر کے نکاح مین ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اسکو معلوم نہ تھا پس اُسنے بعد نکاح کے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہوتی
ہے پس ایسا ہی یہان ہے ع -) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگاوے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت
درحقیقت نادارد ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جاسے

ومن وجد امراۃ علی فراشہ فوطیہا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وہذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرہا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسؤال وغیرہ الا اذا کان دعاہا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل - جسنے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہوسکتا ہی تو اُسکا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کبھی اُسکے بچھونے پر اُسکی زوجہ کے سوا اسکی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اُسکے گھر میں ہیں سو رہا کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھکر یا اور طور سے امتیاز کرسکتا ہو لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اُسنے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اُسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہی ف اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اُسنے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائیگی

ف - ومن تزوج امراۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطیہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانہ عقد لم یصادف محلہ فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وہذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل وہی من المحرمات ولابی حنیفۃ رح ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات بنی آدم قابلۃ للتوالد وہو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحل فیورث الشبہۃ لان الشبہۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیہا حد مقدر فیعزر - جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہو کہ اُس سے نکاح حلال نہیں ہو پھر اُس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر حد واجب نہوگی ولیکن اُسکو عذاب کی دردناک تکلیف دیجائیگی بشرطیکہ جان بوجھکر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری وزفر کا قول ہی) اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے (اور امام مالک واحمد ودیگر فقہاء نے) کہا کہ اُسپر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھکر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہوگیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہی اسواسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہی کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہی وہ دائمی محرمات سے ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہی کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اُسنے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ شبہہ وہی چیز ہی جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہی تو اُسکو تعزیر دیجائیگی ف - لیکن اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہی - الخلاصہ - اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتوی صاحبین کے قول پر ہی المضمرات - لیکن شروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولی ہی - م - مترجم کہتا ہی کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کردیا جاوے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہی کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دیکر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہی تو اُسکا سر کاٹ لاوے - رواہ الترمذی وغیرہ - اور اسلیے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزا ہے تعزیری در روغیرہ میں مذکور ہی تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہی بدرجہ اولے ایسی تعزیر کا مستحق ہی اور قدرت وخلاف فطرت کا فرق معارض بشدت فحش ہی واللہ تعالے اعلم - ومن وطی اجنبیۃ فیما دون الفرج یعزر لانہ منکر لیس فیہ شئ مقدر ومن اتی امراۃ فی الموضع المکروہ او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند ابی حنیفۃ رح ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا ہو کالزنا فیحد وہو احد قولی الشافعی رح وقال فی قول یقتلان بکل حال لقولہ علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولہما انہ فی معنی الزنا لانہ قضاء الشہوۃ فی محل مشتہی علی سبیل الکمال علی وجہ تمحض حراما لقصد سفح الماء ولہ انہ لیس بزنا لاختلاف

الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وہدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ہو فی معنی الزنا لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب وکذا ہو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزنا من الجانبین وما رواہ محمول علی السیاسۃ او علی المستحل الا انہ یعزر عندہ لما بیناہ - اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے بغیر مگاہ فرج وسقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر دیجائیگی اسواسطے کہ یہ فعل ممنوع ہی لیکن اسکے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہی - اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اسنے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جوان خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر حد زنا نہیں ہی بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہانتک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہی تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنی محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاویں) - اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہی اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے و کرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل ومفعول یہ دونوں کو قتل کرو - اور ایک روایت میں ہی کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو - (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن -) اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ لواطت بھی زنا کے معنی میں ہی کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہی یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر مبنی ہوتا ہی (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اسکی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ لواطت درحقیقت زنا نہیں ہی کیونکہ اسکی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہی کہ آگ سے جلایا جاوے یا اسپر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاویں وغیر ذلک اور یہ فعل معنے میں زنا نہیں ہی کیونکہ اسمیں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہی اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہی اسواسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش نہیں ہی اور زنا میں دونوں طرف سے خواہش موجود ہی اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہی وہ اس امر پر محمول ہی کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو تعزیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ف - واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بنکاح فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اسکو حد نہیں ماری جائیگی - الکافی - اگرچہ یہ فعل اسپر حرام ہی اور یہی زیادات میں مصرح ہی اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہی اور اگر سوائے انکے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور بحر الرائق میں ہی کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہی کیونکہ عقلاً وشرعاً وطبعاً سب طرح حرام وغلیظ ہی اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر اُنسے تحمیض کرتے ہیں فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہی عرض کیا گیا کہ انکی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ اُف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہی - رواہ النسائی - اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہی تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھپر جھوٹھ باندھا ہی - رواہ النسائی - اور حضرت ابوبکر نے لواطت کی فاعل ومفعول دونوں پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کرکے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا م ف ع - ومن وطی بہیمۃ فلا حد علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او فرط الشبق ولہذا لا یجب سترہ الا انہ یعزر لما بیناہ والذی یروی انہ تذبح البہیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدث بہ ولیس بواجب - اور جسنے کسی چوپائے سے وطی کی تو اسپر حد زنا واجب نہیں ہی کیونکہ جرم ہونے میں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہی کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہی اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہی اسی واسطے

مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہی پس یہ زنا نہوا لیکن وطی کنندہ کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہی اور وہ جو حدیث میں آیا کہ جس چوپایہ سے یہ فعل کیا گیا اُسکو ذبح کرکے جلا دیا جائے تو یہ حکم اسواسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نکرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہی ف۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہی اور اختلاف اس بارہ میں ہی کہ اُسپر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چارون فقہاء کے نزدیک اسمین حد نہیں ہو لیکن تعزیر دیجائیگی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہی چنانچہ جس شخص کو اِلت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کر دے اور ابن عباس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہی تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ مین کچھ نہیں سُنا ولیکن میری راے یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہی اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودھ وغیرہ کا نفع اُٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور یہ وجہ دوسری حدیث مین مصرح ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہی اور اُسکو قتل کرو اور اُس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہی جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و الحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ ف ع۔ ومن زنیٰ فی دار الحرب او فی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی رح یحد لانہ التزم باسلامہ احکامہ اینما کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام لایقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود ہو الانزجار وولایۃ الامام منقطعۃ فیہما فیعرے الوجوب عن الفائدۃ ولایقام بعد ما خرج لانہا لم تنعقد موجبۃ فلا تنقلب موجبۃ ولو غزی من لہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کالخلیفۃ و امیر المصر یقیم الحد علی من زنیٰ فی معسکرہ لانہ تحت یدہ بخلاف امیر العسکر و السریۃ لانہ لم تفوض الیہما الاقامۃ۔۔ اور جس شخص نے ایسے کافرون کے ملک مین زنا کیا جنسے لڑائی ہی یا باغیون کے ملک مین زنا کیا پھر ہماری ملک مین نکل آیا یعنے یہان زنا کا اقرار کر دیا تو اُسپر حد نہین قائم کیجائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اُسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لیے چاہے جہان ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ دار الحرب مین حدود نہین قائم کیے جائینگے اور اسوجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہی کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیون اور باغیون کے ملک سے منقطع ہی تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہی اور وہان سے دار الاسلام مین آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ فعل جسوقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہوجائیگا اور اگر جہاد مین ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہی جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر مین سے جو شخص زنا کرے اُسپر اپنی لشکرگاہ مین حد قائم کرے کیونکہ یہ اُسکے ماتحت ہی بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہین کیا گیا ہی ف۔ اس سے ظاہر ہوتا ہی کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہی اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملون کو لکھا کہ دار الحرب مین کسی مسلمان پر حد قائم نکرین۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور چونکہ یہ حکم بمشورۂ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہی بلکہ اجماع خود حجت ہی اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد مین چور کے ہاتھ نہ کاٹے جائین۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نکرنا اس خیال سے ہی کہ ایسا نہو وہ دشمنون سے جا ملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنیٰ بذمیۃ او زنیٰ ذمی بحربیۃ یحد الذمی و الذمیۃ عند ابی حنیفۃ رح ولا یحد الحربی و الحربیۃ وہو قول محمد رح فی ذمی یعنی اذا زنیٰ بحربیۃ فاما اذا زنیٰ الحربی بذمیۃ لا یحدان عند محمد رح وہو قول ابی یوسف رح وقال ابی یوسف رح یحدون کلہم وہو قولہ الاخر لابی یوسف رح ان المستامن التزم احکامنا مدۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمہا

مدۃ عمرہ و لہذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانہ یعتقد اباحتہ ولہما انہ ما دخل للقرار بل لحاجۃ کالتجارۃ ونحوہا فلم یصر من اہل دارنا ولہذا یمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بہ وانما التزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ وہو حقوق العباد لانہ لما طمع فی الانصاف یلتزم الانتصاف والقصاص وحد القذف من حقوقہم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد رح وہو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ تابعۃ لہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالے فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذا زنی البالغ بصبیۃ او مجنونۃ وتمکین البالغۃ من الصبی والمجنون ولابی حنیفۃ رح فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانہ مخاطب بالحرمات علی ما ہو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرائع علی اصلنا والتمکین من فعل ہو زنا موجب للحد علیہا بخلاف الصبی والمجنون لانہما لا یخاطبان ونظیر ہذا الاختلاف اذا زنی المکرہ بالمطاوعۃ تحد المطاوعۃ عندہ وعند محمد رح لا تحد۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اُس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود نہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے یعنے جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کرکے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لیکر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اُسنے التزام کر لیا کہ جبتک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہریگا برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کریگا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسیکو زنا کی تہمت لگا دے تو اُسکو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسیکو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شرابخواری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اُسکو قدرت حاصل ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جاوے اور اگر اُسکو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اُسکے قصاص میں قتل

مقصد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے انکے کسی [illegible]

[illegible] کے حقوق میں

نہیں کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اُسنے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اسکا مقصود حاصل ہو اور وہ بندوں کے حقوق میں کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھپر لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنے انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اُسکو سزا دیجائے لہذا حربی کو اُسکے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دیجائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہوگی اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اُسکے تابع ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے تو جب اصل یعنے مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اوسکے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق میں بھی ممتنع رہا ہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں یعنے حربیہ عورت کے حق میں حد ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُسکی اصل یعنی مرد ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابع ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اُسکا بدفعلی کرنا و نہ حقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی حکم ہے کہ حرام نکریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شرعیت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور حربیہ کافرہ عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنے عورت کا فرہ پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمیہ عورت میں ہے بر خلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی۔ اور امام محمد کے نزدیک عورت کو بھی حد نہوگی ف کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابع ہے سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعي رح يجب الحد عليها وهو رواية عن ابي يوسف رح وان زنى صحيح بمجنونة وصغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا کیا جسنے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنے مجنونہ وغیرہ پر حد نہوگی اور یہ اجماع ہے ف پس اختلاف فقط اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہوگی۔ لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مؤاخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطئا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فيتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد۔ زفر و شافعی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہوگی اور یہ اسواسطے ہے کہ زانی و زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر ماخوذ ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے طور اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اسنے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اسنے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جسکو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اسکے فعل کے ساتھ حد متعلق نہوگی۔ قال ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يحد وهو قول زفر رح لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجئ قائم ظاهرا والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة رح وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين ويمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنے اسکو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی کہ اسنے زنا کیا تو زانی پر حد نہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اسواسطے کہ مرد سے زنا جب ہی صادر ہوتا ہے کہ اسکا آلہ منتشر ہو یعنے قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اسنے بخواہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اسپر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب سے اسکو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے او انتشار کو دلیل گردانے میں

ہو دو ہی کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنی ذرا سے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہہ پیدا
ہو گیا اور اگر ماسوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا
جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہے اسلیے کہ موثر تو خوف ہلاکت ہے اور
یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا کیونکہ
شاذ و نادر ہے کیونکہ اسکو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اسکو ہتھیار کے ذریعہ سے
دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اسکا اکراہ مستمر ہے کیونکہ
وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور تمام طاقت پر چڑھ کر اٹھا سکتا ہے تو سلطان و غیر سلطان میں فرق ہو گیا – ومن اقر
اربع مرات فی مجالس مختلفة انه زنی بفلانة وقالت هی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد
علیه وعلیه المهر فی ذلک لان دعوی النکاح تحتمل الصدق وهو یقوم بالطرفین فاورث شبهة واذا سقط الحد
وجب المهر تعظیما لخطر البضع – اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے
زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اسنے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اسطرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے
اسکے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے
اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنیکو مہر واجب
ہوا – ومن زنی بجاریة فقتلها فانه یحد وعلیه القیمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنی جنایتین فیوفر علی کل
واحد منهما حکمه وعن ابی یوسف انه لا یحد لان تقرر ضمان القیمة سبب لملک الامة فصار کما اذا اشتراها
ثم زنی بها وهو علی هذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامة الحد یوجب سقوطه کما اذا ملک المسروق
قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا یوجب الملک لانه ضمان دم ولو کان یوجبه فانما یوجبه فی العین کما فی هبة
المسروق لا فی منافع البضع لانها استوفیت والملک یثبت مستندا فلا یظهر فی المستوفی لکونها معدومة و
هذا بخلاف ما اذا زنی بها فاذهب عینها حیث یجب علیه قیمتها ویسقط الحد لان الملک هناک یثبت فی الجثة
العمیاء وهی عین فاورثت شبهة – ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اسپر
قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہیں کہ زنا ہی کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو
ہر ایک کا حکم مرتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت
ہونا اسکے ملک کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ
میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا
موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ و
محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اسپر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب
ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی جیسے چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا
یوں ہی باندی کی ذات اسکی ملک میں آگئی اور اسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے
حاصل کر لیگئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف
ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کر کے اسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی
کیونکہ ایسی صورت میں اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہو گیا ف – یعنی پہلی صورت میں جب

مرگئی تو قابل ملکیت نہین ہی اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات مین ہوگی نہ اسکی منفعت مین کیونکہ منفعت حاصل
کرنا کوئی باقی چیز نہین ہی بخلاف دوسری صورت کے کہ اُسمین کالی باندی باقی ہی۔ قال وکل شئی صنعہ الامام الذی لیس
فوقہ امام فلا حد علیہ الا القصاص فانہ یؤخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالے واقامتہا الیہ لا الی غیرہ
ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لا یفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما بتمکینہ او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین
والقصاص والاموال منہا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ حکم سائر الحدود التی ہی حق اللہ تعالی
اور جو حرکت مسلمانون کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہین ہی تو اُسپر حد واجب نہوگی سوا قصاص کے یعنی اگر اُسپر کسی مسلمان کا
قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالون کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ حدود تو حق اللہ عزوجل ہین اور
حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار مین ہی دوسرے کے اختیار مین نہین ہی کیونکہ وہی اسپر مسلط کیا ہوا ہی اور اُس سے یہ ممکن نہین کہ
اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہی بخلاف بندون کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہی وہ اپنا حق حاصل کریگا خواہ
اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانون کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کریگا اور قصاص و اموال اسی قسم
کے ہین یعنے حقوق العباد سے ہین اور رہی حد القذف (مثلا امام نے کسیکو زناکاری کی تہمت لگائی اور حد قذف مین جیسے حق شرع
ہی ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہی تو دونون مین سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا) علما نے جواب دیا کہ اسمین حق شرع غالب ہی تو اسکا
حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگیا جو خالص حق الٰہی عزوجل ہین فــــ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے
ہین چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاوین۔ زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہی مگر اقرار صحیح ہو اور اُسوقت نشہ نہو اور مرد و عورت
مین سے کوئی دوسرے کی تکذیب نکرے یا اُسکا کذب ظاہر نہو اسطرح پہ مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈی یا [illegible]
ہوکر دخول کے قابل نہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہوگا کیونکہ شاید بیان
کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہی اور اگر نشہ مین زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہین ہی کیونکہ شاید جھوٹھا اقرار کیا ہو ہان اگر
گواہون کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائیگا۔ اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار
انکار کیا تو یہ رجوع ہی جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہی۔ اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہی یون ہی جو حدود خالص
اللہ تعالے کے واسطے ہین جیسے شراب خواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جاوے تو صحیح ہی۔ اگر
کسی پر رجم کا حکم ہوگیا پھر قبل رجم کے کسی نے قید خانہ مین جاکے اُسکی آنکھ پھوڑدی یا اُسکو قتل کردیا تو اُسپر کچھ قصاص یا عوض نہین
ہی اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اُسنے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر کسی پر
پر درے واجب ہون ولیکن اُسکی صحت سے مایوسی ہی تو صحت سے پہلے حد قائم کردیجائے۔ الخ۔ رجم کے واسطے جو احصان شرط ہی
وہ چند باتون سے پورا ہوتا ہی اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اپنی منکوحہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ
دخول کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہی ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اُسکی منکوحہ دونون
بصفت احصان موجود ہون۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اُسکا احصان باطل نہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے
نکاح باقی رہنا شرط نہین ہی حتی کہ اگر اپنی عمر مین ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجرد ہی کی حالت مین کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائیگا
کتاب مین معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہی خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہی کہ اپنے مکاتب کی باندی
سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اُسنے تجارت مین کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولی نے وطی کی حالانکہ
اس غلام پر اسقدر قرضہ چڑھ گیا ہو کہ اُسکے مال و گردن سبکو محیط ہی یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت
دار الاسلام مین محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبرا کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

وطی کی جو مرتہن ہونے سے اسپر حرام ہوگئی یا اسکے پسر بالغ کو اُسنے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں وطی حرام ہو لیکن حد واجب نہوگی شبہہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعوی کرنا معتبر ہو اگرچہ اُسکو گمان نہوا ہو یس اگر ایک شخص نے گمان کا دعوی کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہین ہوا تو گواہی قبول نہوگی - اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعوے کیا تو دوسرے کو بھی حد نہین ماری جائیگی حتی کہ دونون اقرار کرین کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو شبہہ نہین رہا اور حد ماری جائیگی - النہر - جلق لگانا حرام ہو اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اُسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتی کہ انزال ہوگیا تو مکروہ ہو لیکن اُسپر کوئی سزا واجب نہوگی الجوہرہ - و - اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہوگی - ت - اور حق یہ ہو کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے نوکر رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہو - الفتح - اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اُسپر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی - ت و -

باب الشہادۃ علی الزنا و الرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہو - قال و اذا شہد الشہود بحد متقادم لم یمنعہم عن اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتہم الا فی حد القذف خاصۃ - قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گذشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہین تھا اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہین تھا - ت -) تو انکی گواہی قبول نہوگی سوا حد قذف کے ف - یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے گواہ ہین پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعوی کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور اُنپر گواہی واجب نہین تھی - م - وفی الجامع الصغیر و اذا شہد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد حین لم یوخذ بہ و ضمن السرقۃ - اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا ف - یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہو اسمین یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اسپر لازم ہوگی - پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار مین تفصیل ہو چنانچہ شرابخواری مین تقادم یہ ہو کہ جب شراب پینے والے کے منھ سے شراب کی بدبو زائل ہوگئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ مین تقادم یہ ہو کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گذر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہو - ت و - اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہین - القاضیخان - بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دین اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہوگی سوا حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے - والاصل ان الحدود الخالصۃ حق اللہ تعالی تبطل بالتقادم خلافا للشافعی فی وہو یعتبرہا بحقوق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین الحسبتین من اداء الشہادۃ و الستر فالتاخیر ان کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلک لضغینۃ ہیجتہ ولعداوۃ حرکتہ فیتہم فیہا و ان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا اثما فیتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لایعادی نفسہ فحد الزنا و شرب الخمر و السرقۃ خالص حق اللہ تعالی حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعا وحد القذف فیہ حق العبد لما فیہ من دفع العار عنہ ولہذا لایصح رجوعہ بعد الاقرار و التقادم غیر مانع فی حقوق العباد و لان الدعوی فیہ شرط فیحمل تاخیرہم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقۃ لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانہ خالص

حق اللہ تعالی علی ما مر وانما شرطت للمال ولان الحکم یدار علی کون الحد حقا للہ فلا یعتبر وجود التہمۃ فی کل فرد
ولان السرقۃ تقام علی الاستسرار علی غرۃ من المالک فیجب علی الشاہد اعلامہ وبالکتمان یصیر فاسقا آثما ثم
التقادم کما یمنع قبول الشہادۃ فی الابتداء یمنع الاقامۃ بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتی لو ہرب بعد ما ضرب
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیہ الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی
حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر فانہ قال بعد حین وہکذا اشار الطحاوی رح وابو حنیفہ رح
لم یقدر فی ذلک وفوضہ الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمد رح انہ قدرہ بشہر لان ما دونہ عاجل وہو روایۃ
عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وہو الاصح وہذا اذا لم یکن بین القاضی وبینہم مسیرۃ شہر اما اذا کان تقبل شہادتہم
لان المانع بعدہم عن الامام فلا تتحقق التہمۃ والتقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رح وعندہما یقدر بزوال
الرائحۃ علی ما یاتی فی بابہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عز وجل ہین وہ دیر ہو جانے سے
باطل ہو جاتے ہین اور اسمین امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہین کہ جیسے بندون کے حقوق باطل نہین ہوتے ہین یہ بھی باطل نہونگے
اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہین یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہین اگر دیر گذر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو
اسپر حد جاری کیجاتی ہے اسیطرح اگر گواہوں سے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتون مین
اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اسوجہ سے تھا
کہ اُسنے پردہ پوشی اختیار کی تو اسکے بعد ادائے شہادت پر آمادہ ہونا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اسکا باعث ہے تو
وہ اپنی گواہی مین متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہین تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو ہمکو یہانپر ایک امر یقینی معلوم ہے
کہ جس سے گواہی قبول نہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہین ہوتا تو حد زنا و شرابخواری و چوری خالص حق اللہ
عز وجل ہین حتی کہ بعد اقرار کے اسنے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اسمین گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف مین
بندہ کا حق ہے کیونکہ اسمین بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہین ہے
اور بندون کے حقوق مین دیر ہو جانا کچھ مانع نہین ہوتا کیونکہ اسمین دعوی شرط ہے تو گواہی مین تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ
ہنوز دعوی ندارد تھا تو گواہون کا فاسق ہونا لازم نہین آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعوی شرط نہین ہے
اسلیے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہان مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعوی شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے
کہ حد خالص حق اللہ عز وجل ہو (یعنی گواہی قبول نہونا بوجہ کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جسپر اطلاع نہین ہو سکتی تو حکم
کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد مین تہمت کا پایا جانا ضرور نہین ہے (جیسے سفر مین مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہو) اور
اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل مین لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اُس سے آگاہ کر دے اور
جب اسنے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہین اور گواہ پر آگاہ کرنا اسواسطے واجب ہے کہ جسکے یہان چوری
ہوئی اُسکو خود نہین معلوم کہ کسنے چوری کا مشاہدہ کیا تا کہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے
سے جیسے ابتدا مین گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے
حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد جاری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اسپر باقی حد قائم
نہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ مین اسکو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضا کے ہے یعنی جب تک قائم نہوئی گویا حکم قاضی پورا نہوا پھر تقادم
یعنی زمانہ دراز کی مقدار مین اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر مین اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے چنانچہ جامع صغیر مین کہا

بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم مین گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہین کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت مین مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہو کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہو اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہو اور یہی اصح ہو اور اسقدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہون کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اسقدر دور ہوتا ادائے گواہی سے مانع ہو لیعنے اُنھون نے دیر نہین کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد مین زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک یہی ایک ماہ ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہو کہ شرابخوار کے منھ کی بد بو جاتی رہے چنانچہ شرابخواری کے باب مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اُسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُسمین کچھ تہمت نہین ہو جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ واذا شہدوا علی رجل انہ زنی بفلانۃ وفلانۃ غائبۃ فانہ یحد وان شہدوا انہ سرق من فلان وہو غائب لم یقطع والفرق ان بالغیبۃ ینعدم الدعوی وہی شرط فی السرقۃ دون الزنا وبالحضور یتوہم دعوی الشبہۃ ولا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہون نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہین غائب ہو یعنے شہر مین موجود نہین ہو تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہون نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اُسنے فلان کا مال چرایا ہو حالانکہ فلان شخص غائب ہو تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور دونون مسئلون مین فرق یہ ہو کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعوی ندارد ہوگا حالانکہ چوری مین دعوی شرط ہو اور زنا مین شرط نہین ہو اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے مین یہ وہم ہو کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہین ف تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہوگا بلکہ حد زنا جاری کیجائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعوی نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شہدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونہا لم یحد اور اگر گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہین ہین تو وہ حد نہین مارا جائیگا لاحتمال انہا امرأتہ او امتہ بل ہو الظاہر۔ کیونکہ احتمال ہو کہ یہ عورت اُسکی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہو ف کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہو کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہین کریگا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہو تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اُسپر اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہین ہوسکتی ہو۔ وان شہد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرہہا واخران انہا طاوعتہ درئ الحد عنہما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح وہو قول زفر رح وقالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقہما علی الموجب وتفرد احدہما بزیادۃ جنایۃ وہو الاکراہ بخلاف جانبہا لان طواعیتہا شرط تحقق الموجب فی حقہا ولم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما ولان شاہدی الطواعیۃ صارا قاذفین لہما وانما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شاہدی الاکراہ لان زنا المکرہۃ یسقط احصانہا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہو اور دوسرے دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونون سے حد دور کیجائیگی اور یہی زفر کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونون فریق گواہون کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہین اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہین ہو کیونکہ اُسکا رضامند ہونا اُسپر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہو اور یہ ثابت نہین ہوا کیونکہ دونون فریق مختلف ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ جس چیز کی گواہی دی اُسمین دونون نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہو جو مرد و عورت دونون کے ساتھ قائم ہوتا ہو تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونون طرح نہین ہوسکتا

اور اسوجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہوگئے (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب
کم ہوئے تو زنا ثابت نہوگا تو ان دونوں کا قول مرد وعورت دونوں کے حق میں تہمت ہوگیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں
گواہ سے بھی مرد وعورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرانا اُسکے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں
ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہوگئے۔ وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى
بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزناء وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد
منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد
پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اسی عورت سے بصرہ میں زنا
کیا یعنے ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد وعورت دونوں سے حد دور کیجائیگی کیونکہ فعل زنا جسکی گواہی دی
ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں
اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اسمیں زفر کا خلاف ہے
وان اختلفوا فى بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزناء فى زاوية وهذا استحسان
والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل فى
زاوية والانتهاء فى زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع فى وسط البيت فيحسبه من فى المقدم فى المقدم ومن فى المؤخر
فى المؤخر فيشهد بحسب ما عنده۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد وعورت دونوں کو حد ماری جائیگی
اور اسکے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا
کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں
کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتدا ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو
یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جسنے آگے سے دیکھا اُسنے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جسنے پیچھے سے دیکھا
اُسنے پیچھے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند
طلوع الشمس واربعة انه زنى بها طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما
فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين من غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق۔ اگر چار
گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اسنے فلاں عورت سے موضع نخیلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے
گواہی دی کہ اسنے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد وعورت دونوں سے اور دونوں فریق
گواہوں سے سب سے حد دور کیجائیگی پس مرد وعورت سے اسواسطے دور ہوگی کہ ہکو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین
کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شهد اربعة
على امرأة بالزناء وهى بكر درئ الحد عنها وعنهم لان الزناء لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسألة ان النساء نظرن
اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة فى اسقاط الحد وليس بحجة فى ايجابه فلهذا سقط الحد عنها ولا يجب عليهم۔
اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کیجائیگی کیونکہ بکارت
باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہوسکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے
کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں
پر حد قذف واجب نہوئی۔ وان شهد اربعة على رجل بالزناء وهم عميان او محدودون فى قذف او احدهم عبد

او محدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لا یثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وہم لیسوا من اہل اداء الشہادۃ والعبد لیس باہل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء۔
اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہو یا اُن میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذف مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی زیشر طیکہ جسپر زنا کی گواہی دی ہو وہ دعوی کرے۔ ش۔ اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہو تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی کی لیاقت نہیں ہو تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہو ف اور معلوم ہوچکا کہ انمین سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (٨٠) کوڑے مارے جائینگے۔
وان شہدوا بذلک وہم فساق او ظہر انہم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اہل الاداء والتحمل وان کان فی ادائہ نوع قصور لتہمۃ الفسق ولہذا لو قضی القاضی بشہادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادتہم شبہۃ الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتہمۃ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحدان وسیاتی فیہ خلاف الشافعی رح بناء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کالعبد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہو کہ گواہ بنکر ادا کرے اگرچہ اُسکے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہو لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور رہا تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف عنقریب آتا ہو اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہو پس اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہو ف پھر ان فاسقوں سے حد قذف جبھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حدوا لانہم قذفۃ اذ لا حسبۃ عند نقصان العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سبکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسواسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لیے گواہی نہیں ہوسکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہو۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادتہم ثم وجد احدہم عبدا او محدودا فی قذف فانہم یحدون لانہم قذفۃ اذ الشہود ثلثۃ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسیکو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیتہ علی بیت المال وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناہ اذا کان جرحہ وعلی ہذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلی ہذا اذا رجع الشہود لا یضمنون عندہ وعندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادتہم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیرہ فیضاف الی شہادتہم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانہ ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وہو عامل للمسلمین فتجب الغرامۃ فی مالہم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفۃ رح ان الواجب ہو الجلد وہو ضرب مولم غیر جارح ولا مہلک فلا یقع جارحا ظاہرا الا لمعنی فی الضارب وہو قلۃ ہدایتہ فاقتصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسواسطے کہ حکم قضا کے ساتھ مین گواہی مضبوط
ہوگئی تو گواہی فسخ نہوگی مگر ان کے حق مین جنھون نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو
تو فقط اُسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مارنا بمنزلہ حکم قضا کے ہے تو ایسا
ہوگیا جیسے حکم قضا سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہوگئی اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہون مین سے
کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سب کو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تصدیق
دوسرے گواہون پر نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہون کا کلام اصل مین بہتان ہے اور وہ گواہی جبھی ہو جاتا ہے کہ اسکے ساتھ
حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائیگی۔ فان کانوا خمسۃ فرجع احدہم
فلا شیٔ علیہم لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وہو شہادۃ الاربع۔ اور اگر اس مقدمہ مین پانچ گواہ ہون پھر ایک نے
اپنی گواہی سے پھر گیا تو کسیپر کچھ لازم نہوگا کیونکہ باقی چار گواہون کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع آخر حدا وغرما ربع
الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من
رجع علی ما عرف۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونون کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونون چوتھائی دیت کے
ضامن ہونگے لیکن حد تو اسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہم بیان کر چکے (یعنی جب پانچ مین سے دو گواہون نے رجوع کی تو ان سب کا
قول تہمت ہوگیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہین ہے جو شہادت قرار پاوے) اور [illegible] چوتھائی کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہے کہ باقی تین
کی گواہی پر تین چوتھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اسکا باقی رہنا معتبر ہے اور جو پھر گیا اسکا پھرنا معتبر نہین
ہے جیسا کہ کتاب الشہادات مین مذکور ہے۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید
فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابویوسف ومحمد رحمہما اللہ علی بیت المال وقیل
ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ
خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف
الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وہذا اذا اخبروا
بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا۔ اگر چار گواہون نے ایک
مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنی جن لوگون سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے اُنھون نے بیان کیا کہ
یہ عادل ہین پس اُسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرجوم کی دیت انھین لوگون پر ہوگی
جنھون نے گواہون کو عادل بتلایا ہے اور اسکے معنی یہ ہین کہ انھون نے گواہون کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا۔ اور امام ابو
یوسف ومحمد نے کہا کہ مرجوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہمنے گواہون کا
حال جانکر عمداً انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہون کی تعریف وعدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے
مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جبھی حجت کارآمد
ہو جائیگی کہ مزکین گواہون کا عادل ہونا بیان کرین پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب
ہوگا بخلاف احصان کے گواہون کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب
نہین ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہین ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ
ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہین یا یون کہا کہ ہم کہتے ہین کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہین تو
دونون صورتون مین کچھ فرق نہین ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلین تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جبھی ہے

ہو کہ مزکین نے اُنکے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر اُنھون نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہین پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہونگے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہی - ولاضمان علی الشهود لانه لم یقع کلامهم شهادة ولا یحدون حد القذف لانهم قذفوا حیا وقد مات فلا یورث عنه - اور گواہون پر ضمان نہین ہوگی کیونکہ اُنکا کلام کچھ شہادت نہین ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو اُنکا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہوگیا ولیکن اُنکو حد قذف اسواسطے نہین ماری جائیگی کہ اُنھون نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اُس سے میراث نہین چھوٹے گی - واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فامر القاضی برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبیدا فعلی القاتل الدیة وفی القیاس یجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغیر حق وجه الاستحسان ان القضاء صحیح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنه حربیا وعلیه علامتهم و یجب الدیة فی ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد ویجب ذلک فی ثلث سنین لانه وجب بنفس القتل - اگر چار گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اُسکے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اُسنے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ اُسکے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہی تو اُسنے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اسکے اگر حکم قاضی سے پہلے اُسنے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہین ہوئی ہی اور دوسری دلیل استحسان کی ہی کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جانا باعتماد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا اور حالیکہ اُسپر حربیون کی علامت بھی موجود ہی پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہی اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہین اُٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال مین ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہی - وان رجم ثم وجدوا عبیدا فالدیة علی بیت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله الیه ولو باشره بنفسه یجب الدیة فی بیت المال لما ذکرنا کذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم یأتمر امره - اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے مین حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والون کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال مین واجب ہوتی اسی طرح یہان ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے اُسکی گردن ماردی ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہین کی - واذا شهدوا علی رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه یباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبیب والقابلة - اگر گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہمنے عمداً دونون کی شرمگاہون کو دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اُٹھانے کی ضرورت سے اُنکو نظر کرنا مباح ہی جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہی ف - لیکن اگر اُنھون نے کہا کہ ہمنے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہوگی کیونکہ فاسق ہین - الفتح - واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فانکر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه یرجم معناه ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحکم بثبوت النسب منه حکم بالدخول علیه ولهذا لو طلقها یعقب الرجعة والاحصان یثبت بمثله - اگر چار گواہون نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُسنے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اُسکی زوجہ ہی جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہی تو اُسکو رجم کیا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اُسکا قول قبول نہوگا کیونکہ جب اُس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اُسکے پیچھے رجعت کا اختیار ہی اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا - فان لم تکن ولدت منه وشهد علیه بالاحصان رجل

عن الاقامة مخالفة الغیر امتہ پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہوگا اور بیت المال پر بھی نہوگا
اور اگر وہ سنگسار کرکے مار ڈالا گیا ہو تو اسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا
اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مرگیا تو بھی
یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہے وعلی ہذا اگر گواہوں نے
رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہونگے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہونگے یعنی زخم کا جرمانہ دینگے اور
اگر اس سے مرگیا تو دیت دینگے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اسپر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح
واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انہیں کی گواہی
کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہونگے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب
ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہوکر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہے تو اسکا تاوان تمام
مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی یا ہلاک کرنے والی
نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جاوے یعنی اسکے مارنے کا ڈھنگ
اچھی طرح نہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہوں پر نہ آویگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہوگی یہی صحیح قول
ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نکریں۔ وان شہد اربعة علی شہادة اربعة علی رجل بالزنا لم یحد
لما فیہا من زیادة الشبہة ولا ضرورة الی تحملہا۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا
کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اسمیں زیادہ شبہ ہے اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت
نہیں ہے ف اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اون گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو
گواہ کیا پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس
میں شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال
ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم و بیش کردیا ہو پس اسمیں شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو
رد کردی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاولون فشہدوا علی
المعاینة فی ذلک المکان لم یحد ایضا معناہ شہدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتہم قد ردت من وجہ برد
شہادة الفروع فی عین ہذہ الحادثة اذ ہم قائمون مقامہم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشہود لان عددہم متکامل
وامتناع الحد عن المشہود علیہ لنوع شبہة وہی کافیة لدرء الحد لا للایجاب۔ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے اسی جگہ
مقام میں اپنے معاینہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی اور اس مقام کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو
اسکی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اسطرح کہ اسی حادثہ میں انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ
گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہیں اور ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائیگی نہ اصول
کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہے اور جسپر انھوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہوتا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ ایسا
ہے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ واذا شہد اربعة علی رجل بالزنا فرجم
فکلما رجع واحد حد الراجع وحدہ وغرم ربع الدیة اما الغرامة فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثة ارباع الحق فیکون

واما اثاث رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مرّ علی اصلہ ان شہادتہن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وزفر رح یقول انہ شرط فی معنی العلۃ لان الجنایۃ تتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شہادۃ النساء فیہ فصار کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبارۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلۃ وصار کما اذا شہدوا بہا فی غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکر لان العتق یثبت بشہادتہما وانما لا یثبت سبق التاریخ لانہ ینکرہ المسلم او یتضرر بہ المسلم پھر اگر اسکی زوجہ کی اس سے اولاد نہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتون نے اسپر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائیگا اسمین زفر و شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سواے اموال کے کسی معاملہ مین عورتون کی گواہی مقبول نہین اور زفر کہتے ہین کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی مین ہے یعنے احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ مین زنا زیادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا مین عورتون کی گواہی قبول نہین ہے ویسے ہی احصان مین عورتون کی گواہی قبول نہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیون نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اسنے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہوگی بوجہ مذکورۂ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتین اسکو زنا سے روکتی ہین تو احصان یعنی علت نہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہون نے سواے اس حالت کے گواہی دی (یعنے سواے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتون نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے نکاح کر کے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہان قبول ہوگی بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیونکہ وہان آزادی انھین دونون گواہون سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسواسطے ثابت نہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھاویگا ف اور ضرر یہ کہ اسپر پوری حد قائم کیجاویگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق مین اسطرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہونچے تو قبول نہین ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہین ہوتی ہے ع - قال ولو رجع شہود الاحصان لا یضمنون عندنا خلافا لزفر وہو فرع ما تقدم - اور اگر احصان کے گواہون نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہونگے اور زفر کے نزدیک ضامن ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے

باب حد الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد مین ہے - ومن شرب الخمر فاخذ وریحہا موجودۃ او جاؤا بہ سکران فشہد الشہود علیہ بذلک فعلیہ الحد وکذلک اذا اقر وریحہا موجودۃ لان جنایۃ الشرب قد ظہرت ولم یتقادم العہد والاصل فیہ قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ - جس شخص نے شراب پی یعنے وہ خمر جو قرآن مین مذکور ہے پھر وہ پکڑا گیا حالانکہ اسکی بدبو موجود ہے یا لوگ اسکو نشہ کی حالت مین پکڑ لائے پھر گواہون نے اسپر شراب پینے کی گواہی دی تو اسپر شراب خواری کی حد یعنے اسی درے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اسنے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب خواری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت مین دیر نہیں ہوئی ہے (اور شراب خمر مین بیہوشی شرط نہین بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جاویگی - م ت -) اور اصل اسمین یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو ف - پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پیے تو اسکو قتل کر دو - رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ لیکن چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اسکی حرمت کا قائل نہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت مین مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے مرفوع روایت ہے - رواہ احمد والاربعہ اور حدیث ابو سعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایۃ

ابوداود و نسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جسنے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد
بالجملہ علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد
ہو جانے کے قتل کیا جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہو اور اپنی خوشی
سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جنکی حرمت پر فتویٰ ہے اسقدر پی کہ نشہ
ہو گیا ہو بشرطیکہ اسکے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دار الاسلام میں موجود ہو تو وہ مارا جائیگا بشرطیکہ
دیر نہوئی ہو اور اسمیں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اسکی بو زائل ہو جائے میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بو کا
مشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله يحد وكذلك
اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله فالتقادم يمنع قبول الشهادة
بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التأخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد
تكون من غيره كما قيل شعر يقولون لي انكه شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا وعندهما
يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رضي الله عنه فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى
دلالة على القرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتباره والتمييز بين الروائح ممكن للمستدل
وانما تشتبه على الجهال واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد رح كما في حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما
لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولا اجماع الا براي ابن مسعود رضي الله عنه
وقد شرط قيام الرائحة على ما روينا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اسنے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک
حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد گواہی دی تو بھی
امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جاننا چاہیے کہ
دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس
حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گذرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سواے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے جیسے
کسی شاعر نے کہا شعر مجھے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب * میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب کھایا ہے * اور امام ابوحنیفہ و
ابویوسف کے نزدیک اسکا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے تو اسلیے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں
فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی و عبدالرزاق و ابویعلی نحوہ و اسنادہ صحیح)
اور اسلیے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شرابخواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جبھی ہوگا کہ اثر سے
اندازہ ممکن نہو اور سیب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور مشتبہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے اب رہا
یہ کہ شرابخواری کا اقرار کیا تو اسمیں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اسکی تقریر
اوپر گذری اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کیجائیگی مگر جبھی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شرابخواری کی حد کا
ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جبھی ہوگا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی راے شامل کیجائے اور
عبداللہ بن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ ہمنے اوپر روایت کیا ہے۔ مف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت
ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ
عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ کیا تو شراب پیتا اور قرآن کی تکذیب کرتا ہے پس اسکو حد ماری۔ رواہ البخاری و مسلم

اور دوسری روایت مین ہو کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت مین حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سونگھو
پس لوگون نے سونگھکر بدبو پائی پس آپ نے اسکو قید خانہ بھیجدیا دوسرے روز نکلوا کر اسکو درے مارے حالانکہ اسکے اسناد مین
ایک راوی یحیی الجابر جسمین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد الحنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہو یعنی اسکا
حال معلوم نہین ہو چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحیی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اڑ گئی لوگ
لوگون نے اسکے یہ معنی لیے کہ اسکا حال کچھ معلوم نہین ہو ولیکن جواہر نقیہ مین مسند حارثی سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ
نے یحیی الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ مین سے ایک اعرابی ہمارے یہان آگئے تھے اس بیان سے معلوم ہوا کہ
کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہو یعنی ایک بزرگ ہمارے یہان آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے - فان اخذہ
الشہود وریحہا یوجد منہ او ہو سکران فذہبوا بہ من مصر الی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان ینتہوا بہ حد
فی قولہم جمیعا لان ہذا عذر کبعد المسافۃ فی حد الشہادۃ والشاہد لا یتہم فی مثلہ ومن سکر من النبیذ حد لما روی
ان عمر رض اقام الحد علی اعرابی سکر من النبیذ وسنبین الکلام فی حد السکر ومقدار حدہ المستحق علیہ ان شاء
اللہ تعالی - پھر اگر شرابی کو گواہون نے گرفتار کیا اور بوے شراب اس سے پائی جاتی ہو یا وہ نشہ مین ہو پھر اسکو اس
شہر سے لیکر دوسرے شہر مین چلے جہان امام ہو پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اسکے منہ کی بدبو جاتی رہی تو بالاتفاق سب اماموں
کے قول مین حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہو جیسے حد قذف مین بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے مین دیر ہو گئی اور
گواہ کو ایسی صورت مین تہمت نہین کرتے ہین - اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ مین ہوجاے اسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دارقطنی نے
اپنی سنن مین روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ مین تھا اور ہم نشہ کی حد اور
مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - ولا حد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر او تقیاہا لان الرائحۃ
محتملۃ وکذا الشرب قد یقع عن اکراہ او اضطرار فلا یحد السکران حتی یعلم انہ سکر من النبیذ وشربہ طوعا لان السکر
من المباح لا یوجب الحد کالبنج ولبن الرماک وکذا شرب المکرہ لا یوجب الحد - اور اگر گواہون نے اسکو شراب
پیتے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اسنے شراب قے کردی تو اسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ بو مین احتمال ہو یعنی
شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہو
تو نشہ والے مست کو حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ یہ بات معلوم ہوجاے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ مین ہوا اور اپنے اسکو
خوشی سے پیا ہو کیونکہ مباح سے نشہ ہونا حد کو واجب نہین کرتا ہو جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ
ہوگیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اسپر حد واجب نہین ہو - ولا یحد حتی یزول عنہ السکر تحصیلا لمقصود الانزجار
پھر مست کو ابھی حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ اس سے نشہ زائل ہوجاے تاکہ مار کا جو مقصود ہو وہ حاصل ہو یعنی آیندہ
کے لیے وہ زجر قبول کرے - وحد الخمر والسکر فی الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابۃ رض یفرق علی بدنہ کما فی حد الزنا
علی ما مر ثم یجرد فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رح انہ لا یجرد اظہارا للتخفیف لانہ لم یرد بہ نص ووجہ المشہور انا
اظہرنا التخفیف مرۃ فلا یعتبر ثانیا - اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی درے ہین کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا ہو یہ کوڑے اسکے بدن پر متفرق مارے جائین جیسا حد زنا مین ہوتا ہو چنانچہ اسکا بیان گذرا اور مشہور روایت
مین اسکے کپڑے اتارے جائین اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہو کہ کپڑے نہین اتارے جائینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیفی
ہو اسواسطے کہ اسمین نص وارد نہین ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہو کہ ہمنے ایکبار تخفیف ظاہر کردی پس دوبارہ ہم
اعتبار نہین کرینگے ف - حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہو یعنی صرف ایک دو قطرہ پیئے ہوں تو بھی حد ہو اور نبیذ

وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہی لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر وحد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہی کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اتارے جائیں۔ وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اسکی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہی۔ ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالے۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق اللہ کے ہی۔ ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسف رح انہ یشترط الاقرار مرتین وہو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ہناک ان شاء اللہ تعالی۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی مسکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہی اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ دو بار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہی اور یہ اختلاف نظیر اُس اختلاف کی ہی جو چوری کے اقرار میں ہی اور اُسکو ہم سرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان۔ اور شرابخواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہہ ہی اور بھول چوک کی تہمت ہی۔ والسکران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ہو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاہا درأ للحد ونہایۃ السکر ان یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شیٔ وشیٔ وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رح یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا مما یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ۔ اور مست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہی کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نکرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہی جو بہت بکے اور جسکا اکثر کلام مخلوط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہی کیونکہ امام رح کی دلیل ضعیف ہی۔ مف۔) اور امام کی دلیل یہ ہی کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہی تاکہ حد دور ہو اور انتہائے نشہ یہ ہی کہ سرور یہانتک عقل پر غالب ہو کہ اُسکو دو چیزوں میں امتیاز باقی نرہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہیں ہی اور شراب کے سواے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان واختلاط کلام ہو جاوے اسی کو تینوں اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہی اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اسکی رفتار وحرکات وہاتھ پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہی تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہی کہ باوجود نشہ کے اسکی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہی کہ بدوں نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہی۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سواے شراب کے دیگر مسکرات میں جبتک نشہ نہو پینا حرام نہیں ہی پس اگر تین پیالہ تک اُسکو نشہ نہوا تو یہ مباح ہی اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہی اور نشہ ہونے سے یہاں بالاتفاق یہ مراد ہی کہ اُسکا کلام ہذیان ومختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر کم مقدار کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہی۔ البحر۔ بھنگ وچرس وافیون حرام ہی لیکن خمر سے اسکی حرمت کم ہی اور اگر اسکے کھانے سے نشہ ہوا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہی کہ بھنگ مباح ہی کیونکہ وہ گھاس ہی لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہی۔ النہر عن الغایۃ۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہی اور افیون وچرس سرد وخشک ہین بہن انکی حرمت بوجہ تخدیر وتفتیر کے ہی یعنے اعضا کو بےحس کرنا اور حواس مین فتور ڈالنا بدلیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسکر ومفتر سے نہی فرمائی - رواہ ابوداؤد باسناد حسن - اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہوگئی تو اُسکو حلال نہین ہی کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر یکبارگی چھوڑنے مین ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اُسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہانتک کہ بالکل چھوٹ جائے - ش - اگر کسی معجون کی ترکیب مین افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مضائقہ نہوگا واللہ تعالی اعلم - اگر نشہ مین کوئی شخص مرتد ہوگیا تو صحیح نہین ہی اور اُسکی زوجہ اُسپر حرام نہوگی - ت - ولا یحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالی بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ - اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہین مارا جائیگا کیونکہ اسکے اقرار مین جھوٹ کا زیادہ احتمال ہی تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہی بخلاف حد قذف کے کیونکہ اُسمین بندہ کا حق متعلق ہی اور اُسمین جو مست نشہ ہوا ور جو ہوش مین ہو دونون برابر ہین تاکہ نشہ اپنی سزا کو پہونچے جیسے اُسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اُسپر نافذ کیے جاتے ہین لیکن اگر مست نشہ مرتد ہوگیا تو اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہی تو نشہ کے ساتھ ہین اسکا تحقق نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہی اور ظاہر الروایۃ مین مرتد ہوجائیگا ف لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑکر قول اول مختار ہی -

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان مین ہی - زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہی - الفتح - اور اگر ایسے غیر محصن کو تہمت کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہو تو یہ صغیرہ گناہ ہی - النہر - واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالی والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد والرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وہو اشتراط اربعۃ من الشہداء اذ ہو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا - اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنے درحقیقت شرع مین وہ زانی نہین ہی بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اُسکو حد قذف کے اسّی درّے ماریگا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالی والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ - یعنی جو لوگ محصنہ عورتون کو رمی کرتے ہین پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہین لاتے تو اُنکو اسّی درّے مارو اور کبھی اُنکی گواہی قبول نکرو آخر تک - اور بالاجماع آیت مین رمی سے زنا مراد ہی اور نص مین اسکی جانب اشارہ ہی اور وہ اسطرح کہ چار گواہون کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہین اور یہان دو شرطین لگائین ایک یہ کہ جسکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم وعار دور ہونے کی راہ سے اُسی کا حق ہی دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت مین محصنات کی قید ہی ف اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعوی کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی - کما فی الصحیح - اور جب اللہ تعالی نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برأت وحی قرآن مین نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر یہ آیات سنائین اور جہر کے

اُنہوں نے حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ و حمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا - کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی
والنسائی وابن ماجہ - بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائیگی - قال ویفرق علی اعضائہ لما مر
فی حد الزنار - اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا - ولا یجرد من ثیابہ لان
سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنار - اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ
حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیجائیگی بخلاف حد زنا کے - غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو
لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ - لیکن اُسکی پوستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اُتار لیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اُسکی
چوٹ کا اثر نہیں پہونچیگا - وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف
حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنار اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالی فعلیہن نصف
ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل
الزنا منہما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا
القاذف صادق فیہ - اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اُسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے
محصن ہونے کے یہ معنے ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اُسی پر احصان
کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب - اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد
ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور
اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اللہ تعالے کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے - رواہ اسحاق
اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عفیف نہو اُسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے - ومن نفی نسب
غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وہذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی
عن الزانی لا عن غیرہ - جسنے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ اُسوقت
ہے کہ مقذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اُسکی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی
سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے ـــ اور اگر اُسکی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص
اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوسکتے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولی کا ہے اور اس سے نسب کی
نفی لازم نہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں ماراجائیگا - ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن
فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبالہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ
بنفی مشابہتہ اباہ فی اسباب المروۃ - جسنے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ
پکارا جاتا ہے اُس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں
گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق
و مروت میں تو اپنے باپ کے مثل نہیں ہے - ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو
نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا - اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اُسکے دادا کا نام لیا
یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی
حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ مجازا کبھی دادا کی طرف نسبت کیجاتی ہے - ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب
الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتہا - اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اُسکی ماں محصنہ مرچکی ہے

پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُسنے ایک محصنہ عورت کو اُسکے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا ف بخلاف اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہو جاتی - العنایہ - ولا یطالب بحد القذف للمیت الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وہو الوالد والولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متناولا لہ معنی وعند الشافعی رح یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولہذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر رح - اور میت کے واسطے حد قذف کا مطالبہ کوئی نہیں کرسکتا سوا اُس شخص کے جسکے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہیں یعنی اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی وانکی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ اُنکے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اُسکے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُسنے میت کو قتل کیا ہو اُسکو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسری اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختری اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اسمیں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُسکی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہونچتا ہے اور اسمیں زفر رح کا اختلاف ہے - واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا لزفر ہو یقول القذف یتناولہ معنی لرجوع العار الیہ ولیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولا لہ صورۃ ومعنی ولنا انہ عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع تعییرا علی الکمال ثم یرجع ہذا التعییر الکامل الیٰ ولدہ والکفر لا ینافی اہلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسہ لانہ لم یوجد التعییر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا - جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اُسکے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمیں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اُسکی طرف رجوع ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُسکو شامل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اسطرح عار دلائی کہ اُسکے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کریگا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اُسکا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُسکے فرزند کی جانب رجوع کریگی یعنے فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اسکے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اسکو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اسمیں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو - ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امہ الحرۃ ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امہ الحرۃ المسلمۃ لان المولی لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید بعبدہ ولو کان لہا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع - اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا یا اپنے بیٹے کی آزاد و مسلمان ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولےٰ بسبب اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائیگا اور اسیطرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُسکو مطالبہ کا

اختیار ہی کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہی اور روکنے والی چیز نادر ہی ف لیکن یہ حکم دنیاوی ہی اور آخرت مین اگر جھوٹی تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا چنانچہ حدیث ابوہریرہ مین ہی کہ جسنے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اُسپر حد قائم کیجائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی رح لا یبطل ولو مات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا لہ بناء علی انہ یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانہ شرع لدفع العار عن المقذوف وہو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجہ حق العبد ثم انہ شرع زاجرا ومنہ سمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وہذا آیۃ حق الشرع وبکل ذلک تشہد الاحکام واذا تعارضت الجہتان فالشافعی رح مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرعیا بہ ولا کذلک عکسہ لانہ لا ولایۃ للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابۃ وہذا ہو الاصل المشہور الذی تتخرج علیہ الفروع المختلفۃ فیہا منہا الارث اذ الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنہا العفو فانہ لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنہا انہ لا یجوز الاعتیاض عنہ ویجری فیہ التداخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رح فی العفو مثل قول الشافعی رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہین ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف اُنکے نزدیک میراث ہو جاتی ہی اور ہمارے نزدیک میراث نہین ہوتی اور اسمین کچھ خلاف نہین کہ حد قذف مین ایک حق شرع ہی اور دوسرا حق بندہ ہی کیونکہ حد قذف اسواسطے مشروع ہی کہ مقذوف سے عار دفع ہوا اور وہی خاص کر اس سے نفع اُٹھاتا ہی پس اس راہ سے اُسمین بندہ کا حق ہی پھر وہ اسواسطے بھی مشروع ہی کہ لوگون کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُسکا حد نام رکھا گیا ہی اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصود یہ ہی کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہی اور ان دونون مین سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہین اور جب دونون طرفین متعارض ہوئین تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہی تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہی اور شرع محتاج نہین ہی اور ہمنے اس جانب میل کیا کہ اسمین حق شرع غالب ہی کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہی اُسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالی ہی تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت رہی اور اسکے برعکس نہین ہی کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے مین کوئی ولایت نہین ہی مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہی جسپر ہمارے اور شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہین از انجملہ یہ کہ بندون کے حقوق مین میراث جاری ہوتی ہی اور حقوق شرع مین جاری نہین ہوتی یعنے حد قذف مین بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین ہوگی اور از انجملہ عفو ہی کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہین صحیح ہی یعنے بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہی اور از انجملہ یہ ہی کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہین ہی یعنے ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ حق الٰہی غالب ہی اور اسمین تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیون کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہین ہوگا اور عفو کی صورت مین ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہی اور ہمارے اصحاب حنفیہ مین سے بعض نے کہا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہی اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہی ف اور اسی پر عامہ مشائخ ہین۔ النہایہ۔ ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقا فیکذبہ فی الرجوع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانہ لا مکذب لہ

لہ فیہ ۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول نہوگا کیونکہ اسمیں مقذوف کا حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے میں اسکی تکذیب کریگا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اسکے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے ۔ ومن قال لعربی یا نبطی لم یحد لانہ یراد بہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم الفصاحۃ وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا ۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے بد اخلاقی میں یا فصیح نہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنے زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بد اخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے ۔ ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانہ یراد بہ التشبیہ فی الجود والسماحۃ والصفاء لان ماء السماء لقب بہ لصفائہ وسخائہ ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنیوالا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جوانمردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت اسکے دیا گیا ہے ۔ یعنی جیسے آسمانی پانی بے سبیل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا لطف خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث در بارۂ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کی کہ کہا کہ فتلک امکم یا بنی ماء السماء یعنے اے آسمانی پانی کے اولاد یہی تمہاری والدہ ہے ۔ رواہ البخاری اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت ۔ م ۔ وان نسبہ الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ہولاء یسمی ابا اما الاول فلقولہ تعالی نعبد الٰہک والٰہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ ۔ اگر کسی کو اسکے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنے اسکو اسکے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے ۔ نعبد الٰہک والٰہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق یعنے حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کرینگے آپکے پروردگار اور آپکے باپوں ابراہیم و اسماعیل واسحاق کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (ولیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جسکا والد زندہ نہو تو ماموں اسکا والد ہے ۔ الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے ۔ ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یحد لان المہموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امرأۃ من العرب ع وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل ٭ وذکر الجبل یقررہ مرادا ولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموزا ایضا لان من العرب من یہمز الملیّن کما یلیّن المہموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی او قال زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ہو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنے زنا کاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا ۔ وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل ۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنے پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ میں زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنأت بالف کی طرح زنأت ہمزہ سے بھی فعل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کر لیتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوج

کی حالت یعنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اسکے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہے اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا بیجا ہے
چڑھائی کے معنے مراد ہونا متعین کریگا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے - اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل
تو بعض نے کہا کہ نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے
کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا - ومن
قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانہما یحدان معناہ لا بل انت زان اذ ہی کلمۃ عطف یستدرک بہا
الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی - اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اسنے جواب دیا کہ
نہیں بلکہ تو ہے تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہیں کہ نہیں بلکہ تو زانی ہے اسواسطے
کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کیجاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور
ہو جائیگی - ومن قال لامرأتہ یا زانیۃ فقالت لا بل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذفان وقذفہ
یوجب اللعان وقذفہا یوجب الحد وفی البداءۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باہل لہ
ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد - اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس
عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونوں میں لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ
دونوں باہم تہمت لگانے والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور
عورت پر پہلے حد مارنے میں لعان باطل ہوجاتا ہے کیونکہ جو قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے
لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے
ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما
لاحتمال انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاہ وانعدامہ منہ ویحتمل انہا
ارادت زنای ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا الاعتبار
یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ ودونہا فجاء ما قلنا - اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں
کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب ہوگی اور نہ لعان اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اسکو یا زانیہ کہا تو
اسکے جواب میں اسنے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں
شک پڑگیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان
واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد ہو
کہ میرا زنا یہی وطی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی
حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان
زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہمنے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد
قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا - ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی
بعدہ صار قاذفا فیلاعن - اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اسپر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب
لازم ہوگیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کریگا - وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب
نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار
الی الاصل - اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اسنے اپنے آپکو

جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہو یعنے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون
گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا اور اصل اسمین حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مٹا یعنے مرد نے اپنے آپکو
جھوٹا بتلایا تو اصل یعنے حد قذف پر عمل ہوگا - والولد ولدہ فی الوجہین لاقرارہ بہ سابقا اولاحقا واللعان یصح
بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد - اور بچہ دونوں صورتوں میں اُسکا بچہ ہوگا کیونکہ اُسنے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پیچھے کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہو جیسے بدون فرزند کے صحیح ہو - وان قال لیس بابنی ولا
ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ وبہ لا یصیر قاذفا - اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا
بیٹا ہو تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگا کیونکہ اُسنے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہو - ومن قذف
امرأۃ ومعہا اولاد لا یعرف لہم اب او قذف الملاعنۃ بولد والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
امارۃ الزنا منہا وہی ولادۃ ولد لا اب لہ ففاتت العفۃ نظرا الیہا وہی شرط الاحصان - اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگایا جسکے ساتھ ایسی اولاد موجود ہو جنکا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اُسنے ایسی عورت کو قذف کیا جسنے اپنے شوہر سے
اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہو یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنے ایسا بچہ جنا جسکا باپ نہیں ہو پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہو کہ عفت موجود ہو - ولو قذف امرأۃ لاعنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزنا - اور اگر ایسی
عورت کو قذف کیا جسنے بغیر بچہ کے لعان کیا ہو تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہو - اگر کہا جاوے
کہ عورت کے حق میں لعان بجاے حد زنا کے ہو اور جبکو حد زنا ماری گئی ہو اُسکا قاذف پر حد نہیں ہو ہم کہتے ہیں کہ عورت کے
حق میں لعان بجاے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہو اور غیروں کے حق میں نہیں ہو - قال ومن وطی وطیا حراما
فی غیر ملکہ لم یحد قاذفہ لفوات العفۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی
وطیا حراما لعینہ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطی المحرم لعینہ وان کان محرما لغیرہ یحد لانہ لیس بزنا فالوطی
فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ مؤقتۃ فالحرمۃ
لغیرہ وابوحنیفۃ رح یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد -
جسنے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اُسکے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہو کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہو اور اسلیئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہو اور اصل اس باب میں یہ ہو کہ جسنے ایسی وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہو تو اُسکے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہو جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خالی
کسی وجہ سے حرام ہو تو اُسکے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہو پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی طرح اُسکی
ملک میں نہیں ہو یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہو تو یہ وطی ذاتی حرام ہو اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک یمین سے منعقد ہو
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہو تو بھی حرمت بالذات ہو اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت کیواسطے ہو جیسے حیض میں
حیض میں وطی حرام ہو تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہو اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ اجماع سے ثابت ہو یا
حدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آیندہ بیان ہوتے ہیں - الا ان اور اسی طرح اگر کسی مسلمان
وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ - بیان یہ کہ جسنے ایسی باندی سے وطی کی جو اُسکے اور دوسرے مسلمان کے
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو زانی کہا تو اُسپر حد قذف نہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہو - ولذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد - اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

باب تو یہ رد ہونے مین داخل نہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اسکو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسکی گواہی قبول نہین
ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت مین اُسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُسکی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کیجائیگی ف اور کافر
کے واسطے کافرون پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اُسنے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد
نہوگا ہان اگر اسلام مین قذف کر کے حد ماری جاے تو اُسکی گواہی رد ہو جائیگی - فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب
ما بقی جازت شهادته لان رد الشهادة متمم للحد فیکون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشهادة
صفة له وعن ابی یوسف رح انه ترد شهادته اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح - اور اگر کافر کو قذف مین ایک دُرہ مارا
گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسکو باقی حد ماری گئی تو اسکی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اُسکی حد کا تتمہ ہے تو اُسکی صفت ہوگی اور
اسلام کے بعد جسقدر قائم کی گئی وہ پوری نہین ہے تو گواہی رد ہونا اُسکی صفت نہوگی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکی گواہی رد
کردیجائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے ف اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُسکو پوری حد ماری گئی تو
بالاتفاق گواہی قبول نہوگی ک - قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرة فحد فهو لذلک کله اما الاخران فلان
المقصود من اقامة الحد حقا لله تعالے الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فیتمکن شبهة فوات المقصود
فی الثانی وهذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا
یتداخل واما القذف فالمغلب فیه عندنا حق الله فیکون ملحقا بهما وقال الشافعی رح ان اختلف المقذوف
او المقذوف به وهو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیه حق العبد عنده - اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب
پی اور یہ اُسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرابخواری کی صورت مین حق الٰہی کے واسطے
حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرابخوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے تو دوسری
بار مین یہ مقصود فوت ہو جانے کا شبہہ ثابت ہو گیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کر دیتے ہین بخلاف اسکے اگر اُسنے زنا کیا اور
زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو
تداخل نہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اسمین حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرابخواری سے ملحق ہوگی
اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہون یا جسکے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہوگا کیونکہ شافعی
کے نزدیک اسمین حق العبد غالب ہے -

فصل فی التعزیر

فصل فی التعزیر - یہ فصل تعزیر کے بیان مین ہے - ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او کافرا بالزنا
عزر لانه جنایة قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر - جسنے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا
کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دیجائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اسواسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف
محصن نہین ہے تو تعزیر واجب ہوئی - وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا
سارق لانه اذاه والحق الشین به ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انه یبلغ بالتعزیر غایته فی
الجنایة الاولے لانه من جنس ما یجب به الحد وفی الوجه الثانی الراے الی الامام - اور اسی طرح اگر کسی مسلمان
کو زنا کے سوا کوئی بد لفظ کہا یعنی اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دیجائیگی کیونکہ اُسنے مسلمان
کو اذیت دی اور اوسکے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود مین قیاس کو کچھ دخل نہین ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن پہلی صورت مین
جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جسکی بابت حد واجب ہوتی ہے
اور دوسری صورت مین یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی راے پر ہے ف - جاننا چاہئے جسقدر تعزیر ہو سے م - ولو قال

یا حمار و یا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد سبا وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء والعلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وہذا احسن والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف رح یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد رح نظرا الی ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون فنقصا منہ سوطا وابو یوسف رح اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وہو قول زفر رح وہو القیاس وفی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ وہو ماثور عن علی رض فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشایخنا ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف رح انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ فیقرب المس والقبلۃ من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف - اور اگر اسکو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اُسنے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہونا یقینی ظاہر ہی اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ گالی شمار کیجاتی ہی اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علماء اور اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہی یعنی اسی پر فتوی ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار پچہتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہی کہ جسنے غیر حد میں حد کی مقدار پہونچادی وہ حد سے تجاوز کرنے والا ہی - رواہ البیہقی و محمد مرسلا - اور جب تعزیر کو حد تک پہونچانا جائز نہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہی پس اسی جانب پھیرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کردیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہی پھر ایک روایت یہ کہ اسمیں سے ایک درہ کم کرکے اناسی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہی اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہی اسمیں پانچ درے کم کردیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہی پس انھیں کی تقلید کرلی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہی پس اسکی رائے میں جسقدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہی (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہی وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہی) اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی انسے روایت ہی کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے یعنی اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوا فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے - ف - واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے - رواہ البخاری و مسلم - ولیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے زیادہ سزا دی ہی اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزا ثابت ہی پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ انپر انکار کرتے - قال وان رای الامام ان یضم الیہ الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع

فی الحد لانہ من التعزیر - اور اگر امام کی راے مین آوے کہ تعزیر مین مارکے ساتھ قید خانہ مین رکھنا بھی بڑھاوے تو ایسا کرنا جائز ہی کیونکہ قید خانہ مین حبس کرنا تعزیر کے لائق ہی اور یہ فی الجملہ شرع مین وارد ہی حتی کہ خالی حبس جائز ہی تو ضرب وحبس کا ملانا بھی جائز ہی لہذا تعزیر کی صورت مین تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہین ہی جیسے حد کی صورت مین مشروع ہی کیونکہ یہ تعزیر مین سے ہی ف یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اُسکو قید خانہ مین رکھے پھر جب ثبوت ہوجاوے تو اُسکو سزا سے حد دیجائیگی - قال واشد الضرب التعزیر لانہ جری التخفیف فیہ من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود ولہذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء - اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر مین ہوتا ہی کیونکہ اسمین تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہی تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کیجائیگی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہونچے اسی واسطے تعزیر مین یہ تخفیف نہین کہ اعضاء پر متفرق مارے جاوین - قال ثم حد الزنا لانہ ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رضی اللہ عنہم ولانہ اعظم جنایة حتی شرع فیہ الرجم - پھر تعزیر کے بعد حد زنا مین سختی ہی کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہی اور شراب خواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہی اور اسلیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہی حتی کہ اُسمین سنگسار کرنا مشروع ہی - ثم حد الشرب لان سببہ متیقن بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقا ولانہ جری فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادة فلا یغلظ من حیث الوصف - پھر حد زنا کے بعد شراب خواری سخت ہی کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہی پھر اسکے بعد حد قذف ہی کیونکہ اسکے سبب یعنی قذف مین احتمال ہی کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اسلیے کہ اس حد مین گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہوگئی ہی تو مار کی راہ سے سختی نہ کیجائیگی - ومن حدہ الامام او عزرہ فمات فدمہ ہدر لانہ فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامة کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجتہ لانہ مطلق فیہ والاطلاقات تتقید بشرط السلامة کالمرور فی الطریق وقال الشافعی رح تجب الدیة فی بیت المال لان الاتلاف خطأ فیہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیة فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامة المسلمین فیکون الغرم فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالی بامرہ صار کان اللہ اماتہ من غیر واسطة فلا یجب الضمان - اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اُسکو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اُسکا خون باطل ہی یعنی اُسکی دیت کا قصاص کچھ نہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہی اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہین ہوتا یعنی مامور پر یہ شرط نہین ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیون کی فصد لینے والا یا جانورون کا نشتر دینے والا بخلاف شوہر کے کہ جب اُسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہی کیونکہ اُسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہی یعنی اُسکو مارنے کے واسطے مامور نہین ہی اور اجازتون مین یہ شرط ہوتی ہی کہ سلامتی کو نقصان نہ پہونچے جیسے راہ سے گذرنے مین ہی کہ یعنی انسان کو اجازت ہی کہ راہ سے گذرے لیکن اگر اُسکے گذرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اُسکی دیت بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ تعزیر مین تلف کردینا خطا ہی کیونکہ تعزیر صرف اسواسطے ہی کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہی کہ امام کے مال پر یہ دیت نہوگی بلکہ بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانون کو پہونچتا ہی تو تاوان بھی تمام مسلمانون کے مال مین واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہین کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل کو اُسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا کہ اللہ تعالی نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو تاوان واجب نہوگا ف حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہی م -

کتاب السرقہ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشیء من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالی الا من استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالی والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداء وانتہاء او ابتداء لا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبری اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ہو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغری مسارقۃ عین المالک او من یقوم مقامہ۔ لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اُس سے چھپا کے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ اُنکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا یعنی شرعی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء و انتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن گھسکر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغریٰ میں مالک مال یا اُسکے قائم مقام کی آنکھ سے چورانی ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراہم او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم مضروبۃ من حرز لا شبہۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لا یخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانہا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراہم مذہبنا وعند الشافعی رح التقدیر بربع دینار وعند مالک رح بثلثۃ دراہم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراہم والاخذ بالاقل وہو المتیقن بہ اولی غیر ان الشافعی رح یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثۃ ربعہا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وہذا لان فی الاقل شبہۃ عدم الجنایۃ وہی دارئۃ للحد وقد تاید ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم واسم الدراہم یطلق علی المضروبۃ عرفا فہذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وہو ظاہر الروایۃ وہو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرۃ تبر اقیمتہا انقص من عشرۃ مضروبۃ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ متعارف فی عامۃ البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم اشارۃ الی ان غیر الدراہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہبا ولا بد من حرز لا شبہۃ فیہ لان الشبہۃ دارئۃ وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہونچتی ہو مقام محفوظ سے چورائی جسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمیں یہ آیت ہے والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضرور ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہی تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی
صورت میں ہی جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہی کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہی اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو
اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہی کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا
نہیں واقع ہوتا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور کمتر کو
لینا اولی ہی کیونکہ اسی پر تیقن ہی لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم
کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہی تاکہ حد
دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اسواسطے ہی کہ کمتر میں یہ شبہہ باقی ہی کہ شاید جرم نہوا اور شبہہ ایسی چیز ہو کہ وہ حد کو دور کرتا ہی
اور ہمارے اس شبہہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک
دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اُسی پر ہوتا ہی جو سکہ دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا مقرر واجب ہی
جیسا کہ کتاب میں مذکور ہی اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہی تاکہ کمال جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جسکی
قیمت سکہ دار دس درم سے کم ہی تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہی (حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درم چرا لئے جنکی مالیت [illegible]
کھرے دس درم سے کم ہی تو بھی قطع واجب نہیں ع ع) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہی کیونکہ یہی تمام ملکوں میں
مروج ہی اور جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چراوے جس کی قیمت دس درم [illegible] ہی یہ اشارہ ہی کہ درموں کے سوا
جو چیز ہو اسکی قیمت کا اندازہ درموں سے معتبر ہی اگرچہ سونا ہو اور تحقیقاً یکان سے چورایا گیا مگر اس میں کچھ شبہہ نہیں ہی ضروری ہی
کیونکہ شبہہ حد کو دفع کرتا ہی اور ہم اسکو آئندہ انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے ف۔ اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکر
نہوگا حالانکہ تمنے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ [illegible] دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی
بڑھکر چالیس تک ہو جاتی ہی لہذا ہمنے جانا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہی [illegible] تحقیق کلام یہ ہی کہ قولہ تعالی السارق
والسارقۃ الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں کا چرانے والا بھی چور ہی [illegible]
اور حدیث ابی ہریرہ میں ہی کہ اللہ تعالی نے چور پر لعنت کی کہ انڈا چراتا ہی پس اسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہی اور رسی چراتا ہی
پس اسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہی کما رواہ البخاری ومسلم۔ اسی سے بعض فقہا نے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور جواب یہ کہ
انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی [illegible] ہاتھ کاٹا [illegible] اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا
کہ انھوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہی پس مالک وشافعی واحمد کے نزدیک تین درم ہیں چنانچہ ابن
عمر کی حدیث میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت
تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہی۔ رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جاوے مگر چوتھائی
دینار میں۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور چوتھائی دینار اسوقت میں تین درم تھا [illegible] ترمذی نے کہا کہ یہی بعض صحابہ کا قول
ہی جنمیں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ قطع نہیں مگر ایک دینار
یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہی اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہی۔ میں کہتا ہوں کہ مسئلہ ہمارے نزدیک جیسا کہ ہی
اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی
ہی تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہمنے سب سے زیادہ مقدار کو لیا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود سے [illegible] کہ عہد رسول اللہ صلعم میں قطع دس درم
سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبدالرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ام ایمن سے روایت ہی کہ آنحضرت
نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی

والطحاوی والحاکم - اور یہ امین جو اس حدیث کے راوی ہین یا تو زبیر کے مولی ہین اور یا عبدالواحد کے والد ہین اور یہی اشبہ ہے
کما فی التقریب - اور کچھ خلاف نہین کہ وہ ثقہ ہے لیکن اسمین اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک
مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہوگئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث ابن عباس مین آیا کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری مین کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دس درم تھی
رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم - اور اسکی اسناد مین محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہان دیگر آثار و روایات مین
کچھ تحقیق کی حدیث ابن عمر و عائشہ مین اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر مین ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے
اور حدیث عائشہ مین ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت
کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل مین پوری مقدار مین شبہہ ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہونچی کہ سلطان
اگر عفو مین خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے مین خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار مین حد واجب ہوئی ہو مگر امام
نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا - م ف ع - قال والعبد والحر فی القطع
سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف متعذر فیتکامل صیانۃ لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونون
ہاتھ کاٹے جانے مین برابر ہین کیونکہ نص قرآنی مین کوئی تفصیل نہین ہے اور اسلیے کہ یہان آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا
ہاتھ نہین کاٹا جا سکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جاویگی تاکہ لوگون کے مال محفوظ رہین - ویجب القطع باقرارہ مرۃ واحدۃ
وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین
مختلفین لانہ احدی الحجتین فتعتبر بالاخری وہی البینۃ کذلک اعتبرنا فی الزنا ولہما ان السرقۃ قد ظہرت
بالاقرار مرۃ فیکتفی بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ تفید فیہا تقلیل تہمۃ الکذب
ولا تفید فی الاقرار شیئا لانہ لا تہمۃ وباب الرجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لا یصح اصلا
لان صاحب المال یکذبہ وبعد اشتراط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ
سارق نے اقرار کیا تو اُسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و
شافعی کا قول ہے) اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا مگر جبکہ دو مرتبہ اقرار ہے اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ
دونون اقرار دو مختلف مجلسون مین ہون کیونکہ گواہی و اقرار مین سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اُسکا قیاس گواہی پر
ہوگا ایسا ہی ہمنے زنا مین اعتبار کیا اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسکے ایکبار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر
اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد قذف مین ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہوگا کیونکہ گواہی مین ایک گواہ سے زیادہ ہونے مین
یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار مین ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہین کیونکہ اسمین کچھ تہمت
نہین اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ مین کئی بار اقرار ہونا نہین روکتا ہے اور مال کے بارے مین اقرار
سے پھرنا بالکل نہین صحیح ہے کیونکہ مالک مال اُسکو جھٹلاویگا اور زنا کے بارہ مین اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانتک
شرع وارد ہوئی ہے وہین تک رکھا جائیگا ف - یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہوگا - قال ویجب بشہادۃ
شاہدین لتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق وینبغی ان یسألہما الامام عن کیفیۃ السرقۃ وماہیتہا وزمانہا
ومکانہا لزیادۃ الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسہ الی ان یسأل عن الشہود للتہمۃ - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہون
کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اسمین کسی کا اختلاف نہین ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق مین ہوتا ہے اور

لائق ہی کہ امام ان دونون گواہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور جگہ کا تا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرلے جیسے دیگر حدود مین گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قیدخانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے۔ **قال واذا اشترک جماعة فی سرقة فاصاب کل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب ویجب علی کل واحد منهم بجنایته فیعتبر کمال النصاب فی حقه**۔ اگر کسی سرقہ مین کئی آدمیون کی ایک جماعت مشترک ہو پھر اُنمین سے ہرایک کو دس درم پہونچے تو ہرایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہونچے تو نہین کاٹا جائیگا کیونکہ دس درم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہی اور ہرایک پر یہ سزا اُسکے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اسکے حق مین پورا دس درم ہونا بھی معتبر ہوگا ف۔ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہوگا ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ مین ایک چور کے قصہ مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اقرار دو یا تین بار دوہرایا اور اُسنے بار بار اقرار کیا پھر اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُسکو بلاکر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہون پس بذات شریف اُسکے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکی توبہ قبول فرمالے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار۔ اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشن باندی لائی گئی جسنے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اسے سلامہ کیا تونے چوری کی ہی تو کہدے کہ نہین تو وہ بولی کہ نہین پس لوگون نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اسکو سکھلاتے ہین فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جسکو یہ بھی نہین معلوم کہ اُسکے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کردے تو مین اُسکا ہاتھ کاٹ دون اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہی۔ رواہما محمد فی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہی اُسنے کہا ہان تو فرمایا کہ اسکو لیجاکر اسکا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے نقب لگاکر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت مین امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گذر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ م ع ت۔

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان مین جسمین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہی۔ **ولا قطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام كالخشب والحشيش والقصب والسمك والطير والصيد والزرنيخ والمغرة والنورة والاصل فيه حديث عائشة رض قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام في الشيء التافه اي الحقير وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير تقل الرغبات فيه والطباع لا تضن به فقلما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع في سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فيها ناقص الا يرى ان الخشب تلقى على الابواب وانما يدخل في الدار للعمارة لا للاحراز والطير يطير والصيد يفر وكذا الشركة العامة التي كانت فيه وهو على تلك الصفة تورث الشبهة والحد يندرئ بها ويدخل في السمك المالح والطري وفي الطير الدجاج والبط والحمام لما ذكرنا ولاطلاق قوله عليه السلام لا قطع في الطير وعن ابي يوسف رح انه يجب القطع في كل شيء الا الطين والتراب والسرقين وهو قول الشافعي رح والحجة عليه ما ذكرنا**۔ جو چیز دار الاسلام مین مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہو اُسمین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و نرکل و مچھلی و پرندے چڑیان و جانور

جو شکار کیے جاتے ہیں اور ہرتال و گیرو و چونا وغیرہ اور اصل اسمین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنے حقیر چیز میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہی درحالیکہ اسمین کچھ رغبت نہین ہی وہ حقیر ہی کہ اسمین کم رغبت ہوتی ہی اور طبیعت اُسکے ساتھ بخل نہین کرتی ہی تو کمتر ایسا ہوتا ہی کہ مالک کی ناگواری پر لی جائے تو اُسکے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہین ہی یعنے اُسکے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہی اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہین ہوتا اور اسوجہ سے کہ ان چیزون میں حفاظت ناقص ہوتی ہی کیا نہین دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازون پر ڈالدیتے ہین اور گھر مین صرف اسواسطے لیجاتے ہین کہ عمارت مین کام آوے نہ اسواسطے کہ وہ حفاظت مین رکھی جاوے اور چڑیاں اُڑ جاتی ہین اور صید بھاگ جاتے ہین تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہین اور اسی طرح جب یہ چیزین اپنے اپنے حال پر ہون تو انمین عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور شبہہ کی صورت مین حد دور کر دی جاتی ہی (اور اپنی صفت کا اعتبار اسواسطے کیا کہ اگر لکڑیون کا کواڑا وغیرہ بنا یا گیا تو اُسکا سرقہ معتبر ہی) پھر مچھلی مین خشک نمکین مچھلی اور تازی مچھلی دونون شامل ہین یعنے کسی کی چوری مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا اور پرند مین مرغی اور بطا اور کبوتر داخل ہین اسلیے کہ وجوہ مذکورہ بالا انمین پائے جاتے ہین اور اسلیے کہ یہ حدیث مطلق ہی کہ لاقطع فی الطیر۔ پرندمین قطع نہین ہی۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفاً۔ اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ ہر چیز مین ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوائے گیلی و خشک مٹی و گوبر کے اور یہی شافعی کا قول ہی اور انکی حجت وہ حدیث ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرالے تو ظاہر الروایۃ مین ہاتھ کاٹا جائیگا اگر لکڑی کے کواڑ و بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہی تمام پرندون مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا یہی اصح ہی۔ ع

قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع الیہ الفساد کالمہیا للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع فی الحنطۃ والسکر اجماعاً وقال الشافعی رح یقطع فیہا لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواہ الجرین او الجران قطع قلنا اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤویہ الجرین فی عادتہم ہو الیابس من الثمر وفیہ القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جاوے اسمین قطع ید نہین جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ (اور روٹی۔ ف) کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر مین قطع نہین ہی۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہین اور بعض نے کہا کہ ودی ہین اور آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز مین قطع نہین ہی۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ و مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہی کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اسواسطے لی گئی کہ گیہون و شکر چرانے مین بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ مین بھی ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر و کثر مین قطع نہین ہی پھر جب وہ کھلیان مین بھرے جاوین تو ہاتھ کاٹا جاویگا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ وقفاً ورواہ مالک مرسلاً۔ ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ یہ استثنا بطور عادت ہی اور جو پھل کہ جرون مین بھرے جاتے ہین تو عرب کی عادت یہ ہی کہ خشک پھل بھرتے ہین اور خشک پھلون کی چوری مین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا ف واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہین جو درخت خرما وغیرہ پر لگے ہین تو جو کوئی چرا لے اُسپر قطع نہین ہی اور کثر سے مراد درخت خرما کا شحم ہی اُسکے چرانے مین بھی قطع نہین ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابوحنیفہ کا قول ہی۔ کما فی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ مین موجود ہی شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہی طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہی اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اسمین کچھ کلام ہو تو اسپر

التفات نہ کیا جائیگا بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہی ولیکن مسئلہ مین یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبد اللہ ابن عمرو مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلون کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجتمند اسمین سے کچھ کھالے بغیر اسکے کہ جھولی مین لادے تو اسپر کچھ نہین ہی اور جو کوئی اسمین سے نکالکر لیجاوے تو وہ اُسکے مثل کا ضامن ہی پھر جب پھل جرینا مین پہونچ جاوین پھر انمین سے کوئی اسقدر چُرا دے جو ڈھال کے دامون کو پہونچ جاوے تو اُسپر قطع ید آتا ہی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد ونسائی مین معہ زیادت کے مذکور ہین یعنی جو شخص جھولی بھر لیجاوے تو اُسکا ثمن دوگونہ دیوے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین مین سے لیجاوے جسکی قیمت ڈھال تک پہونچ جاوے تو اُسکا ہاتھ کاٹا جاوے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد نے تازے پھلون کی چوری مین ہاتھ کاٹنا جائز رکھا اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین مین خشک چھوارے لیجاتے ہین اور اسمین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب مین مذکور ہی کہ جرین وہ جگہ ہی کہ جہان کھجور اسکے جمع کیے جاتے ہین تاکہ خشک ہو جاوین تو پیشتر وہان تازے ہی چھوارے جاتے ہین علاوہ اسکے جرینا ایسی محفوظ جگہ نہین ہی جہان چرانے مین ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اُسکا نگہبان ہو پس جواب اولی یہ ہی کہ حدیث لا قطع فی ثمر ولا کثر سے معارض ہی اور حدود کے معارضہ مین اُسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود دفع ہوتی ہی علاوہ اسکے جرین کی حدیث مین دوچند تاوان مذکور ہی حالانکہ جماعت علماء مین سے کوئی اسکا قائل نہین ہی پھر واضح ہو کہ گیہون اور شکر کی چوری مین ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہی تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لیجاوے جو جلد بگڑتی ہو یا اُسکے معنی مین ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزین یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جرینا مین ہون یا نہین اور رہون اور گیہون مین ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت مین ہی کہ قحط سالی نہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہو۔ قال ولا قطع فی الفاکہۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہین اور جو کھیتی نہ کاٹی نہین گئی تو اُسکی چوری مین قطع نہین ہی۔ ولا قطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتاول فی تناولہا الاراقۃ ولان بعضہا لیس بمال وفی مالیۃ بعضہا اختلاف فیتحقق شبہۃ عدم المالیۃ۔ اور نشہ دار شربت کی چوری مین قطع نہین ہی کیونکہ چور یہ کہیگا کہ مین نے انکو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اسلیے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہین ہین اور باقیون کے مال ہونے مین اختلاف ہی تو مال نہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ من المعازف۔ اور طنبورہ چرا لینے مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہی یعنی شرعاً ممنوع ہی تو اُسکی مالیت گویا ندارد ہی۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعی رح یقطع لانہ مال متقوم حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسف رح مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانہا لیست من المصحف فیعتبر بانفرادہا ووجہ الظاہر ان الآخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ہی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیہا خمر وقیمۃ الآنیۃ تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک و شافعی نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہی حتی کہ اُسکی بیع جائز ہی اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہی اور ایک روایت مین ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درم تک پہونچ جاوے تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف مین سے نہین ہی تو وہ تنہا اعتبار کیا جائیگا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہی کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کریگا کہ مین نے اسکو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا ہی اور اسلیے کہ مصحف مین جو کچھ لکھا ہی اُسکے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہین ہی بلکہ اسکا محفوظ کرنا

اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں تو ابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے
ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہے ف۔ تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ
تابع ہے اور شراب جو اصلی مقصود ہے اوسکی کوئی قیمت نہیں ہے ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز
فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیہا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ
متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اُسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے
پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھکر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازہ
سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من الذہب
ولا الشطرنج ولا النرد لانہ یتاول من اخذہا الکسر نہیا عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانہ ما اعد
للعبادۃ فلا تثبت شبہۃ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رح انہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحرز
وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیۃ والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور
اسکے لینے میں یہ تاویل کریگا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا جسپر تصویر بنی ہوئی
ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہہ نہ ہوا کہ اسکا توڑ ڈالنا
مباح ہے یعنے چور یہ تاویل نہیں کرسکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب
طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی
کوٹھری میں ہو یعنے محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق الصبی
الحر وان کان علیہ حلی لان الحر لیس بمال وما علیہ من الحلی تبع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ الصبی اسکاتہ او
حملہ الی مرضعتہ وقال ابو یوسف رح یقطع اذا کان علیہ حلی ہو نصاب لانہ یجب القطع بسرقتہ وحدہ فکذا
مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق اناء فضۃ فیہ نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی لا یمشی ولا یتکلم کیلا یکون فی
ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اُسپر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اُسپر زیور ہے وہ
اُسکے تابع ہے اور اسلیئے کہ لینے والا یہ تاویل کریگا کہ روتا دیکھکر میں نے اسکو چپ کرنے کے واسطے اُٹھا لیا یا اسکے دودھ
پلائی تک پہونچانے کو اُٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اُسپر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور
چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جسمیں
شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں
نہو ف۔ اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اُسکے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا
نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائیگا ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الکبیر لانہ غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو
چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ویقطع فی سرقۃ العبد الصغیر لتحققہا بحدہا الا اذا کان یعبر عن نفسہ لانہ
ہو والبالغ سواء فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رح لا یقطع وان کان صغیرا لا یعقل ولا یتکلم استحسانا لانہ آدمی
من وجہ مال من وجہ ولہما انہ مال مطلق لکونہ منتفعا بہ او بعرض ان یصیر منتفعا بہ الا انہ انضم الیہ معنی الآدمیۃ۔ اور
نہ بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرکے اپنے آپ کو
بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں
قطع نہیں ہے اگرچہ وہ سمجھتا اور باتیں کرتا نہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا فی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن
اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیئے گئے ہیں ف۔ تو ملانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و
لا قطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بمال۔ اور کل دفتروں کے چرانے میں قطع نہیں ہے
کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو انکے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد
بالاخذ فکان المقصود ہو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے
اُسکا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود وہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل
غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ۔ کتے یا چیتے کی چوری میں
قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہے جسمیں رغبت نہیں ہے اور اسلیئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف
ظاہر ہے پس اس سے شبہہ پیدا ہو گیا۔ ولا قطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہا
وعند ابی حنیفۃ رح آخذہا یتاول الکسر فیہا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنے بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے
کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کریگا۔ ویقطع
فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ
فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اسواسطے
کہ لوگوں میں کمیاب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصوص
الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا لا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام
غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت و زبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب
ونفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی
کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی و ابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری
انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا
یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب القطع فی غیر المرکب وانما یجب اذا کان خفیفا
لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقیل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری
میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف
چٹائی کے کہ اسمیں ساخت اُسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتیٰ کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بغدادی چٹائی کے حق
میں مشائخ نے کہا کہ اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا (جیسے مصری چٹائی ع۔ اور ہندوستان کی سیتل پاٹی م۔) کیونکہ انمیں
صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہو اور جبھی واجب
ہے کہ ہلکا ہو جسکا اُٹھانا ایک شخص پر گران نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی ف۔ ولیکن شروع جامع صغیر میں ہلکا
و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غ۔ ولا قطع
علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام
لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب
و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس
یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے ف۔ خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھکر اُسکی حفاظت میں کوئی چیز دیگئی حالانکہ اُسنے

اُسمین سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص ہی کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھرمین سے لے لے اور مختلس وہ ہی کہ علانیہ گھرمین سے کوئی چیز اُچک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگون پر قطع واجب نہین اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہی اور طبرانی نے معجم اوسط مین باسناد ثقات اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی سے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریۃ لے گیا پھر منکر ہوگیا تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم مین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہی کہ ایک مخزومیہ عورت لوگون سے چیزین مانگ لیجاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ رواہ عبدالرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہی کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویون نے اس روایت مین کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مین یہ مراد ہو کہ یہ عورت عاریۃ مانگنے مین مشہور تھی پھر جب اُسنے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہی م ف ع۔ ولا قطع على النباش وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف والشافعي رح عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت في الملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود وهو الانزجار لان الجناية في نفسها نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وان كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لما بيناه۔ اور نباش پر قطع نہین یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہی اُسپر قطع نہین اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور امام ابو یوسف و شافعی رح و مالک و احمد رح نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے قبر کھودی و کفن چورایا ہم اُسکا ہاتھ کاٹینگے اور اسلیے کہ کفن مال متقوم ہی اور ایسی جگہ محفوظ ہی جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہی پس اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہی ع ف) اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ مختفی پر قطع نہین ہی اور اہل مدینہ کی زبان مین مختفی کفن چور کو کہتے ہین (لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی م ع۔) اور اسلیے کہ ملکیت مین شبہ پیدا ہوگیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہین ہی اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہین ہی اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے مین خلل واقع ہوگیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہی اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہین ہی یعنی بلکہ صحابی کا قول ہی یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہی اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھری مین ہو تو صحیح قول مین اسکا کفن چرانے مین بھی یہی اختلاف ہی بوجہ حدیث مذکورہ و دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ مین تابوت ہی جسمین میت ہی اُسکا کفن چرایا تو بھی یہی اختلاف ہی بوجہ دلیل مذکورہ بالا ف۔ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہین گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہی ع م۔ ولا يقطع السارق من بيت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه شركة لما قلنا۔ جسنے بیت المال مین سے چرایا اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانون کا مال ہی جنمین خود یہ چور بھی ہی اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جسمین چور کی شرکت ہی تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہی۔ ومن له على آخر دراهم فسرق منه مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه سواء استحسانا لان التاجيل لتاخير المطالبة وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار حقه يصير شريكا فيه۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہین فرض دینے کے قابل پر ایک دس درم

آسے تیمیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چُرا لیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل
کر لینا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر
کے لیے ہے اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چُرا لے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک
ہو جائیگا ف۔ یہ اُسوقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چُرائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لانہ لیس
لہ ولایۃ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لان لہ ان یاخذہ عند
بعض العلماء قضاء من حقہ او رہنا بحقہ قلنا ہذا قول لا یستند الی دلیل ظاہر فلا یعتبر بدون اتصال
الدعوی بہ حتی لو ادعی ذلک درئ عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراہم فسرق منہ
دنانیر قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لا یقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار
کا کوئی متاع چُرایا تو قطع ہے کیونکہ قرضخواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اُسکے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی
رضامندی سے بیع ہوا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار
کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند
نہیں ہے تو اسکا اعتبار نہوگا جبتک اسکے ساتھ دعوے کا متصل نہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اُس سے حد دور
کر دیجائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرضخواہ کا حق درم ہوں اور اُسنے دینار چُرائے تو بعض نے کہا کہ
ہاتھ کاٹا جائےگا کیونکہ اُسکو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف۔ اور چاہیے
کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا فقطع فیہا فردہا ثم عاد فسرقہا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع
وہو روایۃ عن ابی یوسف رح وہو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعوہ من غیر فصل ولان الثانیۃ
متکاملۃ کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ ولنا
ان القطع اوجب سقوط عصمۃ المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالی وبالرد الی المالک ان عادت حقیقۃ
العصمۃ بقیت شبہۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وہو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان الملک
قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر لتحمل مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وہو تقلیل
الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چُرایا
پس اُسکی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اُسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اُسنے وہی مال چُرایا
حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جاوے اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح
سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چُراوے تو اُسکا بایاں پاؤں
کاٹو۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اسمیں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری
مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اُسکو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے
ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چُرایا تو اسمیں قطع لازم ہوتا ہے اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ ان شاء اللہ تعالے معلوم ہوگا اور مالک کو
واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی یعنے وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک
اور محل ایک ہے اور سزا سے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہماری
دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر الوقوع ہوا کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اُٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر الوقوع ہو

اُسکے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہی کیونکہ فائدہ یہ ہی کہ جرم مین کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اُٹھائی پھر اُسی کو تہمت لگائی جسکو پہلی بار تہمت لگائی تھی **ف** حالانکہ دوبارہ اُسکو سزاے قذف نہین دیجائیگی۔ **قال فان تغیرت عن حالها مثل ان یکون غزلا فسرقه وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العین قد تبدلت ولهذا یملکه الغاصب به وهذا هو علامة التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبهة الناشیة من اتحاد المحل والقطع فیه فوجب القطع ثانیا**۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہوگیا ہو جسکو چرایا ہی مثلا سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کپڑا بننے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہوگیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کرکے اُسکا کپڑا بنا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہی اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہی تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اُسمین شبہہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزاے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابویه او ولده او ذی رحم محرم منهم لم یقطع فالاول وهو الولاد للبسوطة فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولهذا ابیح النظر الی مواضع الزینة الظاهرة منها بخلاف الصدیقین لانه عاداه بالسرقة وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانه الحقها بالقرابة البعیدة وقد بیناه فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اُسمین سے لینے کے بیان مین ہی۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہین ہی اور دلیل یہ ہی کہ والدین یا فرزند جنمین پیدائشی قرابت ہی تو اُنمین اول تو ایکدوسرے کا مال لینے مین گنجایش ہی اور دوم مکان محفوظ مین باہم آمد و رفت رکھتے ہین اور سوائے ذی رحم محرم تو اُنمین دوسری بات پائی جاتی ہی یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ مین آتے جاتے ہین اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا ایسی محرمات عورتون سے مباح کر دیا ہی برخلاف دوستون کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری مین آوین لیکن چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجاے دوستی کے اُسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق مین بیان کر چکے ہین۔ **ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیره ینبغی ان لا یقطع ولو سرق ماله من بیت غیره یقطع**۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری مین سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع نکیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری مین سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ **اعتبارا للحرز وعدمه**۔ باعتبار حرز و عدم حرز کے **ف** یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہین ہی کیونکہ وہان جانے کی اسکو روک نہین ہی اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہی تو حرز مین سے جب اُسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہی تو قطع ہونا چاہیے۔ **م**۔ **وان سرق من امه من الرضاع قطع**۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے **ف** یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ **وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لانه یدخل علیها من غیر استیذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنی فیها عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمیة بدونها لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شهوة واقرب من ذلک الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما یشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب**۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہی بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت نہین ہی (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہی جو ظاہر الروایت مین مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ باہم کوئی قرابت نہین ہی اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہی اُسکا احترام نہین ہوتا

جیسے ویلا کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اُسکا بوسہ لیا حتی کہ اُسکی ماں حرام ہوگئی تو اسمین احترام نہین ہی اور اس سے
زیادہ قریب اُسکی رضاعی بہن ہی کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اُسکے مال کی چوری کرنے مین ہاتھ کاٹنا
بالاجماع واجب ہوتا ہی) اور اسکا بھید یہ ہی کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہی تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط
نہین ہوتا ہی بخلاف نسب کے ف۔ کہ نسب تمام لوگون مین معروف ہوتا ہی لہذا باہمی انبساط مین کچھ تہمت نہین ہوتی ہی
واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع
لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصۃ لایسکنان فیہ فکذلک الجواب
عندنا خلافا للشافعی رح لبسوطۃ بینہما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وہو نظیر الخلاف فی الشہادۃ - اگر شوہر و زوجہ
دونون مین سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولی سے یا مولے
کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہین ہی کیونکہ مقام حرز مین آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہی اور
اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جسمین دونون نہ رہتے ہون یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو
اور وہان سے دوسرے نے چرا لیا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہی کیونکہ شوہر و زوجہ مین از راہ عادت و دلالت کے مالی انبساط
جاری ہی اور اسمین شافعی کا خلاف ہی اور یہ اُس اختلاف کی نظیر ہی جو گواہی مین ہی ف۔ عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے
آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹئے کہ اسنے چوری کی ہی آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہی تو
کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اسپر قطع واجب
نہین ہی تمھارے خادم نے تمھاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعی - اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہی اور کسی
صحابی سے اسکے مخالف نہین پایا جاتا ہی یہ بمنزلہ اجماع کے ہی مف۔ ولو سرق المولی من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی
اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وہو ماثور عن علی رض درءا وتعلیلا - اگر مالک نے اپنے
مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ اُسکا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہی اسی طرح اگر مال غنیمت مین سے کسی
لشکری نے چرایا تو قطع نہین کیونکہ غنیمت مین اُسکا حصہ ہی اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہی اور آپ نے یہی تعلیل
بیان فرمائی اور حد دور کی ف۔ یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص
لایا گیا جسنے مال غنیمت مین سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال مین اسکا حق ہی پھر اُسکا ہاتھ نہین
کاٹا۔ ورواہ الدارقطنی - اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا - قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی
فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لابد منہ لان الاستسرار لایتحقق دونہ ثم ہو
قد یکون بالمکان وہو المکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ
کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فہو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء
صفوان من تحت رأسہ وہو نائم فی المسجد - واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہی ایک وہ حرز جو اپنے
معنی کی وجہ سے حرز ہی جیسے کوٹھریان وگھر - (وصندوق ودکان واصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنی
جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت مین ہی اگرچہ میدان مین ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری
چیز ہی کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہین ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہی اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع
کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریان و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہی مثلا جو شخص سڑک
یا مسجد مین بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اُسکا اسباب رکھا ہی تو یہ اسباب اُسکی وجہ سے حرز مین ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اُس شخص کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا جسنے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد مین سوتا
تھا۔ ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور اس حدیث کو ابوداؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور
حدیث یہ ہی کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ مین کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کرکے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ
کو ہجرت کی اور مسجد مین اپنی چادر سر کے نیچے رکھکر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور
اُسکو لیکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا
تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین نے یہ نہین چاہا تھا اور مین نے یہ چادر اسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ و
سلم نے فرمایا کہ اسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیون نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک
کے جمہور اصحاب اسکو مرسل روایت کرتے ہین سوائے ابو عاصم النبیل و شبابہ بن سوار کے انھون نے موصول کیا اور نسائی کی
حدیث مین ہی کہ یہ چادر تیس درم کی تھی۔ ع۔ ف۔ ثم في المحرز بالمكان لا يعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحيح لانه محرز بدونه
وهو البيت وان لم يكن له باب او كان وهو مفتوح حتى يقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا
انه لا يجب القطع فيه كما اخذ لزوال يد المالك بمجرد الاخذ فتتم السرقة ولا فرق بين ان يكون الحافظ
مستيقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحيح لانه يعد النائم عند متاعه حافظا له في العادة وعلى هذا لا
يضمن المودع والمستعير فيه لانه ليس بتضييع بخلاف ما اختاره في الفتاوى۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ
ہو تو وہان نگہبان کا احراز کچھ معتبر نہین ہی اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ وہ بدون نگہبان کے گھر مین محفوظ ہی اگرچہ مکان
(بلکہ صرف مکان ہی محرز ہوگا ۱۲)
کا دروازہ نہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہی حتی کہ اسمین چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہی مگر ہاتھ جب ہی
کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہی بخلاف اس مال کے جو نگہبان کے حرز
مین ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری
پوری ہو گئی پھر واضح ہو کہ نگہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہین ہی اور
یہی قول صحیح ہی کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت مین وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہی اور اس بناء پر اپنے
پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت مین ضامن نہوگا یعنی جسکے پاس ودیعت یا عاریت ہی اگر وہ اپنے پاس
رکھکر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے مین شمار نہین ہی مگر فتاوی مین اسکے برخلاف اختیار کیا گیا ہی۔
ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ مین ہی کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اُسنے اپنے سامنے رکھی ہی تو ضامن
ہوگا اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر مین ہی اور اگر سفر مین ہو تو ضامن نہین ہی خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ
سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔ قال ومن سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق
مالا محرزا باحد الحرزين۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اسکے پاس موجود ہی اسکی حفاظت کرتا ہی
تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اسنے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز مین سے ایک طرح کے حرز مین ہی۔ ف۔ یعنی مال والے کا مال
کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہی تو درحقیقت اسنے مال محرز چرایا ہی پس قطع واجب ہی۔ ولا قطع على من سرق مالا من
حمام او من بيت اذن للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في
ذلك حوانيت التجار والخانات الا اذا سرق منها ليلا لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار
اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہان لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہی کوئی مال چرایا تو اُسپر قطع نہین ہی کیونکہ حمام مین
از راہ عادت جانے کی اجازت ہی اور گھر مین حقیقی اجازت ہی تو حرز مین خلل ہو گیا اور اسی قسم مین تاجرون کی دوکانین اور

اور سرایون میں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے
ہیں اور اجازت صرف دن ہی میں ہے کہ اسکے واسطے مختص ہے - ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانہ محرز
بالحافظ لان المسجد ما بنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزا بالمکان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس
فی دخولہ حیث لا یقطع لانہ بنی للاحراز فکان المکان حرزا فلا یعتبر الاحراز بالحافظ - اور جس شخص نے مسجد سے کوئی
متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ
مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام
اور اُس گھر کے جسمیں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان
اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا - ولا قطع
علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اہل الدار
فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ - مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرالی تو اُسپر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے)
کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اُسکو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اسلیئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں
کے ہے تو اُسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا - ومن سرق سرقۃ فلم یخرجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا
حرز واحد فلا بد من الاخراج منہا ولان الدار وما فیہا فی ید صاحبہا معنی فیتمکن شبہۃ عدم الاخذ - جسنے
کوئی چیز چرائی مگر اُسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اُسپر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے
نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اُس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا
چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہو گیا ف- کیونکہ چور جبتک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد
دور ہو جاتی ہے - فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورۃ الی صحن الدار قطع لان کل مقصورۃ
باعتبار ساکنہا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اہل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منہا قطع لما بینا -
پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن
میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے
کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُسمیں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب
ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے - واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال
وناولہ آخر خارج البیت فلا قطع علیہما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل
خروجہ والثانی لم یوجد منہ ہتک الحرز فلم تتم السرقۃ من کل واحد - وعن ابی یوسف ان اخرج الداخل یدہ
وناولہا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیہما القطع وہی
بناء علی مسألۃ تاتی بعد ہذا ان شاء اللہ تعالی وان القاہ فی الطریق ثم خرج فاخذہ قطع وقال زفر لا یقطع
لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذہ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادہا
السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر
الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذہ فہو مضیع لا سارق - اگر چور کسی مکان میں سیند لگا کر داخل ہوا کر مال لیا اور
دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دیدیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں
پایا گیا کیونکہ اُسکے نکالنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اُس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے

کسی سے سرقہ پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیا
تو گھسنے والے پر قطع واجب ہی اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونوں پر قطع واجب
ہی اور یہ بنا اُس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ تعالےٰ آتا ہی اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر
لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینکدینا موجب قطع نہیں ہی جیسے اگر نکل کر اُسنے
مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہی اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چرا وے
تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوا اگر دوسرا لیجاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہی اور ہماری دلیل یہ ہی
کہ مال پھینکدینا ایک حیلہ ہی جو چوروں کی عادت ہی کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہی یا اس غرض سے کہ صاحب
مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جاوے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اسپر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہی تو
چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اُسنے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہی چور نہیں ہی۔ قال
وکذلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر
اُسکو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہی کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہی کیونکہ یہی اُسکو ہانکتا تھا۔
واذا دخل الحرز جماعۃ فتولی بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس
ان یقطع الحامل وحدہ وہو قول زفر رح لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج
من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبری وہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون
للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد۔ اگر مکان محفوظ میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام
انہیں میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہی شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہی اور قیاس یہ ہی کہ فقط لینے والے کا
ہاتھ کاٹا جاوے اور یہی زفر کا قول ہی کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور
ہماری دلیل استحسان یہ ہی کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا
جیسے سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہی جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر
واجب ہوتی ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ چوروں میں یہ عادت ہی کہ بعضے اسباب اُٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان
وغیرہ کو روکنے و دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر سزا [illegible] ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہوگا کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے
بعض مشائخ نے فرمایا کہ [illegible] سزا ہوتا اسی صورت میں ہی کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جسکو سزا سے قطع دیجاتی ہی
اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق ساری جماعت پر قطع نہیں ہی اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت میں کوئی
طفل یا مجنون بھی ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہی کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام
ابو یوسف کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہی ع- ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ
شیئا لم یقطع وعن ابی یوسف رح فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وہو المقصود فلا یشترط
الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ہتک الحرز یشترط فیہ الکمال
تحرزا عن شبہۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ہو المعتاد بخلاف الصندوق
لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف الاخذ من حمل البعض المتاع لان ذلک ہو المعتاد
جس نے کوٹھری میں نقب دیا اگر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہی اور ابو یوسف سے املاء میں روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور
نے [illegible] مال نکال لیا اور یہی مقصود ہی تو اس میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حرز کے ہتک ہونے مین کمال شرط ہی یعنی پورا ہتک ہو تاکہ نہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہی کہ حرز مین داخل ہو جاوے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہی اور حرز مین معتاد یہی ہی کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اُسمین ہاتھ ڈالنا ممکن ہی اور اندر داخل ہونے کی گنجایش نہین اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت مین سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہان یہی عادت ہی۔ وان طر صرۃ خارجۃ من الکم لم یقطع وان ادخل یدہ فی الکم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطر یتحقق الاخذ من الظاہر فلا یوجد ہتک الحرز وفی الثانی الرباط من داخل فبالحل یتحقق الاخذ من الحرز وہو الکم ولو کان مکان الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لانعکاس العلۃ وعن ابی یوسف رح انہ یقطع علی کل حال لانہ محرز اما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ہو الکم لانہ یعتمدہ وانما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجوالق۔ اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور اگر آستین مین ہاتھ ڈال کر کاٹ لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا (اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہین اور اگر ہاتھ ڈالکر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہی) کیونکہ پہلی صورت مین ہمیانی کی بندش باہر سے ہی تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائیگا تو حرز کی ہتک نہین پائی گئی اور دوسری صورت مین بندش اُسکے اندر سے ہی تو حرز سے کاٹکر لینا پایا گیا اور اگر بجاے گرہ کاٹنے کے دونون صورتون مین باہر یا بھیتر سے گرہ کھولکر ڈال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ علت برعکس ہوگئی (یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہین کاٹا جائیگا۔ ن ۔) اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ ہر حال مین ہاتھ کاٹا جاوے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز مین ہی یا صاحب مال کی حفاظت مین ہی اور ہم کہتے ہین کہ حرز فقط آستین ہی کیونکہ مالک نے اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اُسکا مقصود یہ ہی کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اُسنے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہین کیا ہی تو یہ گونہ کہ مشابہ ہوگیا اُس ۔۔۔ حاصل یہ ہی کہ اُسنے ہمیانی آستین یا کمر مین ڈالکر رکھی ہو اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہین یا تو کہین چلا جاتا ہی تب اُسکا مقصود یہ ہی کہ مسافت طے کرے اور اگر چلتا نہین ہی تو استراحت مقصود ہی اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونین لدی ہوئی ہون پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اُسکو حرز ٹھیرایا ہی اور اگر اُسنے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہین ہی کیونکہ گون کا محافظ نہین کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہی کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہین ہی۔ ن ۔ وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانہ لیس بحرز مقصود فتتمکن فیہ شبہۃ العدم وہذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعۃ دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من یتبعہا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار مین سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہین کیا جائیگا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہین ہی تو احراز نہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جانورون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہی اور حفاظت کا قصد نہین کرتا حتی کہ اگر ان گونون کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ہذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعۃ فیہ صیانتہا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع۔ اور اگر اُسنے بندھے ہوئے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اُسمین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جس صورت مین کہ محافظ نہو تو گون ہی حرز ہوتی ہی کیونکہ گون مین مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہی کہ اُسکی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہی تو حرز مین سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ یحفظہ او نائم علیہ قطع ومعناہ اذا کان الجوالق فی موضع ہو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بالصاحب لکونہ مترصدا لحفظہ وہذا لان المعتبر ہو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم بقرب منہ

علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وہذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چرا لے کہ جسمین اسباب ہو اور اُسکا مالک اُسکی حفاظت کرتا ہو یا اُسپر سوتا ہو تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ گون ایسی جگہ پڑی ہوئی جو حرز نہین ہو جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز مین ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ معتبر حفاظت معتاد ہو اور گون کے پاس بیٹھنا یا اُسپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہو اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہو جیسا کہ ہم سابق مین اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہو کہ گون والا اُسپر سوتا ہو یا کہین اور سے اُسکی حفاظت کرتا ہو۔م۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ یہان چند مسائل متفرقہ ضروری ہین اول یہ کہ اگر چور بغیر مار کے مال مسروقہ کا اقرار نکرے تو کیا اُسکو مار کر بتا لگانا جائز ہو یا نہین بین مشہور واقعات ومعراجیہ مین ہو کہ اُسکو مارنے کا فتوی نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتوی دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہو اور ظہیریہ مین ہو کہ بطور سیاست جائز ہو اور بہر الفائق مین ہو کہ ہمارے زمانہ مین اسپر اعتماد جائز ہو۔ اگر قرضخواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لیے تو بالاتفاق قطع نہین اور اگر دینار قرض ہو اور درم چرا لیا یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہین یہی اصح ہو اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہین مجتبی مین کہا کہ اس قول مین زیادہ وسعت ہو تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہو اور یہی مذہب ہو اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اُسکے لائق ہو اگر چور نے ملک مین فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہو کہ بطور سیاست کے اُسکو قتل کر دے اگر دس درم کھوٹے چرا لیے جنمین چاندی غالب ہو تو ظاہر الروایہ مین قطع نہین اور یہی اصح ہو۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہین اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہو اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اُسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ دو عادل ہون جنکو قیمت پہچاننے مین دخل ہو۔ التبیین۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق مین معتبر ہو حتی کہ اگر ایک کوٹھری مین سے دس آدمیون کے مال مین سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہون تو نہین کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہو کہ حرز مین سے ایکبارگی نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہین ہو۔ النہر۔ اور ضرور ہو کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز مین موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہین ہو بلکہ اُسکے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائیگا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ م د۔

فصل فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ والبداءۃ من الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وہذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اُسکے اثبات کے بیان مین ہو۔ شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جائیگا اور تیل دیا جائیگا یعنی کاٹنا تو بدلیل اُس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہین اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہو اور پہونچے کے جوڑ سے کاٹنا اسواسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہو اور یہ جوڑ یعنی پہونچہ کا متیقن ہو اور کیونکر یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور روغن تیل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اُسکو تیل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تیل نہ دیا جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہو تلف کرنے کے واسطے نہین ہوتی ف۔ توضیح یہ ہو کہ اللہ تعالے نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہو پھر

جسنے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہی جسمین تین جوڑ ہین پہونچا و کہنی و مونڈھا و لیکن پہونچے سے کم نہین ہو سکتا کیونکہ اول تو یہ مقدار
یقینی ہی اور دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُنکے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہی اور
یہ بھی متوارث ہی کہ اُنھون نے پہلے داہنا ہاتھ کاٹا علاوہ اسکے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قرأت مین فاقطعوا ایمانہما وارد
ہوا یعنی اُنکا داہنا ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اُسکا تلنا ہمارے نزدیک واجب ہی اور شافعی کے
نزدیک مستحب ہی۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابوہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا
جسنے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ مین ایسا گمان نہین کرتا کہ اسنے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیون نہین یا رسول اللہ بلکہ مینے
چرایا ہی تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔ اور ابن القطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک
یہ حکم آپکا واجب ہی اور دوسرا قرینہ یہ بھی ہی کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچیگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہی
اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ مین رکھتے ہین اور درمیانی موسم مین قطع کرتے ہین۔ م ش ع

فان سرق ثانیا قطعت رجلہ الیسری فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وہذا استحسان
ویعزر ایضا ذکرہ المشائخ رح وقال الشافعی رح فی الثالث تقطع یدہ الیسری وفی الرابعۃ تقطع رجلہ
الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ ویروی مفسرا کما ہو مذہبہ
ولان الثالثۃ مثل الاولی فی کونہا جنایۃ بل فوقہا فتکون ادعی الی شرع الحد ولنا قول علی رض فیہ انی
لاستحیی من اللہ تعالی ان لا ادع لہ یدا یاکل بہا ویستنجی بہا ورجلا یمشی علیہا وبہذا حاج بقیۃ الصحابۃ فحجہم
فانعقد اجماعا ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزجر فیما یغلب
بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقہ والحدیث طعن فیہ الطحاوی رح او نحملہ علی السیاسۃ

پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاوے پھر اگر اُسنے تیسری بار چرایا تو قطع نہین ہو گا بلکہ قید خانہ مین
رکھا جائیگا یہانتک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تعزیر بھی دیجائیگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار
مین اُسکا بایان ہاتھ کاٹا جاوے اور چوتھی بار مین اُسکا داہنا پاؤن کاٹا جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو
شخص چوری کرے اُسکو سزا سے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزا سے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزا سے قطع دو
رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اُسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہی جیسا شافعی کا مذہب ہی۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔
اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے مین مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھکر ہی تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی
مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہی کہ مجھکو اللہ تعالے سے شرم آتی ہی کہ مین اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑون
کہ جس سے کھاوے اور استنجا کرے اور ایک پاؤن نہ چھوڑون جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب باقی صحابہ نے اُنسے
گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا اور اس دلیل سے کہ چارون ہاتھ
پاؤن کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی مین ہی کیونکہ ایسا کرنے مین جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہی حالانکہ حد صرف زجر کے
واسطے ہی نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دو بار سزا پاکر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہی حالانکہ زجر اُس
جرم مین ہوتا ہی جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہی تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہانتک
ممکن ہی قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص مین اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسیکا دوسرا ہاتھ کاٹا
تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا پاؤن کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤن
کاٹا جائیگا کیونکہ جہانتک ممکن ہی مظلوم بندے کا قصاص سے لیا جائیگا) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد مین امام طحاوی نے طعن کیا ہو اور برتقدیر ثبوت ہم اُسکو سیاست پر محمول کرتے ہین ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ
واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہو اور یہ نہین ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر
اجماع کرین حالانکہ پانچوین بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہو اور واضح ہو کہ دوسری بار مین ہمارے
نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹخنہ پر سے اُسکا پاؤن کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار مین توبہ ظاہر کرے یا اُسپر صلاح مسلمان
کے آثار ظاہر ہون ع۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک
چور کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہو فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ
قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہو فرمایا کہ قطع
کرو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار مین ہوا پھر اُسکو پانچوین بار چوری مین لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس ہمنے اُسکو قتل کر دیا
رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد مین مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہو اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہو اور عبد اللہ بن
احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سبھون نے ضعیف کہا ہو اور ابن عبد البر نے
کہا کہ حدیث قتل منکر ہو اسکی کچھ اصل نہین ہو اور خطابی نے فرمایا کہ مین فقہا مین سے کسی کو نہین جانتا ہون جسنے چور کا خون مباح
کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ مین اس باب مین کوئی حدیث صحیح نہین جانتا ہون اور امام مالک نے
قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری مین ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤن کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ مین آکر حضرت
ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اُترا اور شکایت کی کہ آپکے عامل یمن نے مجھپر ظلم کیا پھر وہ شخص رات مین نمازین پڑھا کرتا تھا
پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چورون کی سی رات نہین ہو پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ
اُسکو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگون کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جسنے ان لوگون کے یہان چوری کی اُسکو بیچ
عذاب مین گرفتار کر پھر لوگون نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جسنے کہا کہ مجھکو یہ ہاتھ پاؤن کٹا شخص دے گیا ہو پھر جب
اُسکو سامنے لیا گیا تو اُسنے یا لوگون نے گواہی دی یا اُسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بایان ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا اور
فرمایا کہ واللہ اُسنے جو بد دعا اپنے اوپر کی ہو وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھکو خوفناک معلوم ہوتی ہو۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی
و سعید ابن منصور۔ ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چورایا تھا
اُسکا صرف دایان ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بایان پاؤن کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے باسناد
صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہو اور مترجم کہتا ہو کہ بہتر جواب یہ ہو کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا
کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ہو جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح
ہو اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ مین صحیح اسناد سے نہین پہونچی ہو پس اعتماد اجماع
صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہو کہ اول چوری مین دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری مین اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاوے چنانچہ
امام محمد نے کتاب الآثار مین روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفۃ عن عمرو ابن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی
کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو مین اُسکا دایان ہاتھ کاٹونگا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بایان پاؤن کاٹونگا
پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ مین ڈال دونگا یہانتک کہ اُسکی بھلائی بیان کیجائے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کیجائے
کیونکہ مجھے اللہ تعالی سے شرم آتی ہو کہ اُسکو ایسا کر چھوڑدون کہ اُسکا کوئی ہاتھ نہین کہ جس سے کھالے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤن
نہین کہ اُسپر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسمٰعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ
محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤن کاٹنے سے زیادہ نہین فرماتے پھر اگر اسکے بعد لایا جاتا

تو فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہی کہ اسکو ایسا کر چھوڑون کہ نماز کے واسطے طہارت نہین کرسکتا ولیکن اسکو قید کرو - و رواہ البیہقی -
مترجم کہتا ہی کہ یہ حدیث مرسل ہی کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین
پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت مین حاضر
تھا کہ آپ کے حضور مین ایک چور ہاتھ اور پاؤن کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اسکے بارہ مین کیا حکم جانتے ہو انھون
نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اسکو سزا سے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر مین ایسا کرون تو گویا مین نے اسکو قتل کردیا حالانکہ وہ قتل
کا مستحق نہین ہی وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کریگا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کریگا اور کس چیز سے
اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اسکو چند روز قیدخانہ مین بھیجا پھر اسکو نکالکر سخت درے مار کر چھوڑ دیا - رواہ سعید ابن منصور
اور اسکی اسناد ضعیف ہی لیکن دوسری اسانید قوی سے اسکی تقویت ہوگئی - م ف ع ت - واذا کان السارق اشل
الید الیسرے او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت
رجلہ الیمنی شلاء لما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسرے مقطوعۃ او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام
البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لا یوجب خللا ظاہرا
فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما ینزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش - اگر چور کا بایان ہاتھ شل ہو
یا کٹا ہو یا داہنا پاؤن کٹا ہو تو اسکو سزا سے قطع نہین دیجائیگی یعنے چوری مین اسکو داہنا ہاتھ کاٹنے یا بایان پاؤن کاٹنے کی سزا
نہ دیجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین اسکے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہی اور اسی طرح اگر اسکا داہنا پاؤن شل
ہو تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسکے ہاتھ کا بایان انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوائے انگوٹھے
کے دو انگلیان کٹی ہوئی یا شل ہون تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہی اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک
انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو سزا سے قطع دیجائیگی یعنے داہنا ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائین کی ایک انگلی نہونے سے گرفت
مین کوئی کھلا ہوا خلل نہین ہوتا ہی بخلاف اسکے جب دو انگلیان نہون تو خلل ظاہر ہی کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہوجاتی ہین
دو انگلیان بمنزلہ انگوٹھے کے ہین - ف - واضح ہو کہ جلاد وہ شخص ہی جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہوا اور جلاد کی مزدوری
اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہی اور جو شخص گواہون کو لاوے اسکی اجرت بیت المال سے دیجائیگی اور بعض نے کہا کہ جسنے سرکشی کی
اسپر واجب ہی یعنے مدعی و مدعا علیہ مین سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچ اسی کے ذمہ ہی اور یہی صحیح ہی - ق - اور بعض
نے کہا کہ مدعی پر ہی اور یہی اصح ہی - البزازیہ - بالجملہ جس تیل مین چور کا ہاتھ تلا جائیگا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے
نزدیک چور کے ذمہ ہی اور اگر گواہون سے چوری ثابت ہو جاوے تو گواہون کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور
بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہی - م - قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقۃ سرقہا فقطع یسارہ
عمدا او خطأ فلا شیء علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا شیء علیہ فی الخطاء ویضمن فی العمد - اگر حاکم نے جلاد سے کہا کہ اس
شخص کا داہنا ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جسکا کہ یہ مرتکب ہوا ہی قطع کردے پس جلاد نے اسکا بایان ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا
تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جلاد پر کچھ نہین ہی (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جاوے اور یہی قول احمد ہی) اور صاحبین نے فرمایا
کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہین ہی اور اگر عمدا ایسا کیا تو ضامن ہوگا - ف - اور صحیح قول ابی حنیفہ ہی کہ جلاد ضامن نہوگا - النہر
کیونکہ اسنے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے جلاد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول مین ضامن نہوگا - ع - وقال زفر رح یضمن
فی الخطاء ایضا وہو القیاس والمراد بالخطاء ہو الخطاء فی الاجتہاد اما الخطاء فی معرفۃ الیمین والیسار لا یجعل عفوا
وقیل یجعل عذرا ایضا لہ انہ قطع یدا معصومۃ والخطاء فی حق العباد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطأ فی اجتہادہ

اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطأ فی الاجتہاد موضوع ولہما انہ قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانہ تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتہدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انہ امتنع للشبہۃ ولابی حنیفۃ رح انہ اتلف واخلف من جنسہ ما ہو خیر منہ فلا یعد اتلافا کمن شہد علی غیرہ ببیع مالہ بمثل قیمتہ ثم رجع وعلی ہذا لو قطعہ غیر الحداد لا یضمن ایضا ہو الصحیح ولو اخرج السارق یسارہ وقال ہذہ یمینی لا یضمن بالاتفاق لانہ قطعہ بامرہ ثم فی العمد عندہ علیہ ای السارق ضمان المال لانہ لم یقع حدا وفی الخطأ کذلک علی ہذہ الطریقۃ وعلی طریقۃ الاجتہاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منہ فیطالب بالسرقۃ لان الخصومۃ شرط لظہورہا ولا فرق بین الشہادۃ والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایۃ علی مال الغیر لا تظہر الا بخصومتہ وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود - اور ذفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اسنے دایاں ہاتھ کاٹنا جانکر داہنے اور بائیں کی پہچان میں خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائیگا اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائیگا اور ذفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا ہیں وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اسکی دیت ادا کرے اور ہم کہتے ہیں کہ اسنے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآنی میں دہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعا ساقط ہوتی ہے یعنی اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسنے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اسنے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائیگا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہوا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے عضو تلف کیا اور بجائے اسکے اسی جنس کا اس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے وعلی ہذا اگر جلاد کے سوائے کسی دوسرے نے اسطرح قطع کیا تو بھی ضامن نہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اسکے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہوگا کیونکہ جلاد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اسکا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اسی طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہوگا یعنی اگر جلاد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ بجائے داہنے کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہوگا پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ جسکا مال چرایا ہے وہ حاضر ہوکر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اسپر گواہ قائم ہوئے ہوں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعی نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جسکا مال چرایا ہے وہ غائب ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ حدود کے باب میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے یعنی حکم قاضی اسوقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کریجائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہوا تو حکم قاضی پورا نہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا - وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منہم وللاب والولیۃ ان یقطعہ ایضا وکذا المغصوب منہ وقال زفر والشافعی رح لا یقطع بخصومۃ الغاصب

والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن
وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي رح بناء على اصله اذ لا خصومة
لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان
فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين
عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء
حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب
المؤتمن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة مستودع اور غاصب
اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی انکے پاس سے مال چرا دے اُسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اُسکا
ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف مستودع وہ شخص ہے جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص
جسنے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے
درم کے عوض بیس درم بیچے اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وقبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ
سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسنے کسی سے
کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسنے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جسنے کسی کا مال بلا حصہ
کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چرا دے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ نالش کریں)
اور زفر وشافعی رحمہ نے فرمایا کہ غاصب ومستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر ومستاجر ومضارب ومستبضع
اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کر لینے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف
جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرایا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی نالش سے جب ہی
کاٹا جائیگا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے راہن کو مال مرہون
کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول بر بناء اپنی اس اصل کے ہے کہ اُنکے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں
خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہو تو جسکے پاس مال ہے اُس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے ہیں اور
زفر رح کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں ولیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا
ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اُس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری
بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہوگئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصومت
معتبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے پس سرقہ ثابت ہوگیا تو چوری
ثابت ہو جائیگی پس سزائے قطع بھی پوری کر لیجائیگی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا
مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کیجانے کی ضرورت سے ہے تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جسکے
پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ
وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو ۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت
منه لم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه
الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية اذ الرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چرایا جسکے عوض اُسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ
اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹوا دے کیونکہ اول چور کے حق مین یہ مال غیر متقوم ہے حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو اُس پر ضمان
واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اُسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت مین پہلے چور کو یہ استحقاق ہے
کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اُسپر واجب ہے۔ ولو سرق
الثانی قبل ان یقطع الاول اوبعد ما درئ الحد بشبہۃ یقطع بخصومۃ الاول لان سقوط التقوم بضرورۃ القطع
ولم یوجد فصار کالغاصب - اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ
مال مسروقہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت
ساقط ہونا پوری سزا سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا ف۔ اسکی
توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالی نے چوری کا پورا وبال یہی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر
واجب نہوگی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ مین یہ مفروض ہے
کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ مین تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزا سے قطع دیگا
ومن سرق سرقۃ فردہا علی المالک قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انہ یقطع اعتبارا بما اذا
ردہ بعد المرافعۃ وجہ الظاہر ان الخصومۃ شرط لظہور السرقۃ لان البینۃ انما جعلت حجۃ ضرورۃ قطع المنازعۃ وقد انقطعت
الخصومۃ بخلاف ما بعد المرافعۃ لانتہاء الخصومۃ لحصول مقصودہا فتبقی تقدیرا - جسنے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس
مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ مین ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ
کاٹا جائیگا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے مین ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ
شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف
اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیرا باقی ہے ف
اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ مین جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ
مین نے یہ نہین چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جاوے اور یہ چادر اسپر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیون
ایسا نہین کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح و سنن مین مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا ہبہ
پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا - واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقۃ فوہبت لہ لم یقطع معناہ اذا سلمت
الیہ - اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیدیا پھر مالک نے مال مسروقہ اسکو ہبہ کر دیا یعنی اُسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ
نہین کاٹا جائیگا - وکذلک اذا باعہا المالک ایاہ وقال زفر والشافعی رح یقطع وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان السرقۃ قد
انعقدت وظہرت وبہذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقۃ فلا شبہۃ ولنا ان الامضاء من القضاء فی ہذا الباب
لوقوع الاستغناء عنہ بالاستیفاء اذ القضاء للاظہار والقطع حق اللہ تعالی وہو ظاہر عندہ واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومۃ
عند الاستیفاء وصار کما اذا ملکہا منہ قبل القضاء - اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہین ہے اور زفر
و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے
پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہین ہوا تو کچھ شبہہ نہین ہوگا یعنی شبہہ سے
حد ساقط نہین ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود مین حد جاری کرنا بھی حکم قضاء مین سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم
قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے

رہیں اگر قطع کو قضاء میں شامل نکریں تو خالی اظہار بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے
تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذلک اذا انتقصت قیمتہا من
النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمد رح انہ یقطع وہو قول زفر والشافعی رح اعتبارا بالنقصان
فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی
العین لانہ مضمون علیہ فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استہلک کلا اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔ امر
اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہوگئی یعنے حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع
نہیں ہے (اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ م) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول
زفر وشافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چور لائے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہوگیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح
نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب
قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے
تو کچھ عین اور کچھ دین ملکر نصاب پورا ہوگیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کردیا تو قطع واجب رہتا ہے اور رہی نرخ
کی کمی تو چور اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا۔ واذا ادعی
السارق ان العین المسروقۃ ملکہ سقط القطع عنہ وان لم یقم بینۃ معناہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال
الشافعی رح لا یسقط بمجرد الدعوی لانہ لا یعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارئۃ وتتحقق
بمجرد الدعوی للاحتمال ولا معتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو
اسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لاوے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اُسپر
چوری کی گواہی دی اُسکے بعد اسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہو گی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں
ہے جو اتنی بات کہدینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہوجاویگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط
ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ
بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جاوے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار
سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علمانے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی
تصریح مانند قول ابوحنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں راجح ہے۔ م۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدہما ہو مالی لم
یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارہما علی الشرکۃ
اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھر لینے والے کے
حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان
سرقا ثم غاب احدہما وشہد الشاہدان علی سرقتہما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃ رح الآخر وہو قولہما وکان یقول اولا
لا یقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہۃ وجہ قولہ الآخر ان الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم
لا یورث الشبہۃ ولا معتبر بتوہم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہوں
نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دیجائیگی اور یہی
صاحبین کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ دوسرا چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا
پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے پھر اس سے رجوع کرکے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے

روپوش ہونے سے اُسپر سرقہ ثابت نہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہی جیسا کہ پہلے گذرا۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراہم بعینہا فانہ یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولے وقال محمد رح لا یقطع والعشرۃ للمولے وہو قول زفر رح ومعنی ہذا اذا کذبہ المولے۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہی دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہی اُسکو واپس دیا جائیگا اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اسکے مولی کے واسطے ہی اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہی اور یہ درم اُسکے مولی کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ مولے اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ مال میرا ہی اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہی ف — اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دیگئی ہی تو اُسکا اقرار صحیح ہی اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا۔ ولو اقر بسرقۃ مال مستہلک قطعت یدہ ولو کان العبد ماذونا لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رح لا یقطع فی الوجوہ کلہا لان الاصل عندہ ان اقرار العبد علی نفسہ بالحدود والقصاص لا یصح لانہ یرد علی نفسہ وطرفہ وکل ذلک مال المولے والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یواخذ بالضمان والمال لصحۃ اقرارہ بہ لکونہ مسلطا علیہ من جہتہ والمحجور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ایضا ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المالیۃ فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تہمۃ فی ہذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثلہ مقبول علی الغیر لمحمد رح فی المحجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یصح منہ الاقرار بالغصب فیبقی مال المولے ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال المولے یؤیدہ ان المال اصل فیہا والقطع تابع حتی تسمع الخصومۃ فیہ بدون القطع ویثبت المال دونہ وفی عکسہ لا تسمع ولا یثبت واذا بطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رح انہ اقر بشیئین بالقطع وہو علی نفسہ فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وہو علی المولے فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یستحق بدونہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی ید زید سرقتہ من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لا یصدق فی تعیین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولابی حنیفۃ رح ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمۃ المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استہلاکہ بخلاف مسئلۃ الحر لان القطع انما یجب بالسرقۃ من المودع اما لا یجب بسرقۃ العبد مال المولی فافترقا ولو صدقہ المولی یقطع فی الفصول کلہا لزوال المانع۔ اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال مسروقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر کے نزدیک اصل یہ ہی کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہی کیونکہ یہ اقرار اسکی جان پر یا اُسکے اعضاء پر واقع ہوتا ہی حالانکہ اسکی ذات یا اُسکے اعضاء سب اُسکے مولی کا مال ہی تو یہ اقرار اُسکے مولی کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہی (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولی کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہی۔ ن) لیکن اتنی بات ہی کہ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی ہی وہ جب سرقہ کا اقرار کریگا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُسکے

تاوان مین ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہی کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہی اور غلام مجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہین ہی اور ہم کہتے ہین کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہی کہ وہ بھی ایک آدمی ہی پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہی تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہی اور اسلیے کہ اس اقرار مین کوئی تہمت بھی نہین ہی کیونکہ اس اقرار مین اُسکا ضرر شامل ہی اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہی اور امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ جو غلام مجور ہی اُسکا مالی اقرار باطل ہی اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہین ہوتا مثلاً مولے کے یہان کسی مال کو کہے یہ مین نے فلان شخص کا غصب کر لیا ہی تو صحیح نہین ہی) پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولی کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے چورانے کا اقرار کیا تھا تو قطع نہین کیونکہ مولے کے مال چورانے میں غلام پر قطع واجب نہین ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہی کہ سرقہ مین مال اصل ہی اور قطع اُسکی تابع ہی حتی کہ جہان قطع نہین ہو سکتا وہان بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہی اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہی اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مال کا مطالبہ نہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو نالش کی سماعت نہوگی اور ثبوت نہوگا تو اس کلام کی تعبیر یہ ہی کہ جو اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہو تو جو چیز تابع ہی یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہی کیونکہ ماذون کے قبضہ مین جو مال ہی اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہی تو تابع یعنی قطع کے حق مین بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ غلام نے دو باتون کا اقرار کیا اول تو سزاے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولی پر پڑتا ہی تو مولی کے حق مین صحیح نہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہی مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ مین ہی مین نے اسکو خالد سے چورایا ہی اور زید کہتا ہی کہ یہ میرا کپڑا ہی تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہین لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ سرقہ مین ہاتھ کاٹا جانا اصل ہی اور مال اُسکے تابع ہی حتی کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہین ہوتا ہی) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہی تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہی کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہی جو باقی ہی اور باقی ہونے کی حالت مین مال تابع اور قطع اصل ہی حتی کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت باقی رہتی ہی اور اگر چور نے اسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزاے قطع پوری کی جاتی ہی اور بخلاف اسکے آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہین ہی کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چورانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہی اور اگر غلام اپنے مولی کا مال چورا دے تو قطع واجب نہین ہوتا ہی پس دونون مین فرق ہو گیا ہان اگر مولی نے ان صورتون مین تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہین بلکہ اسنے چورایا ہی تو سب صورتون مین غلام کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جو رکاوٹ تھی وہ باقی نہین رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمۃ فی یدہ ردت الی صاحبہا لبقائہا علی ملکہ وان کانت مستہلکۃ لم یضمن وہذا الاطلاق یشمل الہلاک والاستہلاک وہو روایۃ ابی یوسف رح عن ابی حنیفۃ رح وہو المشہور وروی الحسن عنہ انہ یضمن بالاستہلاک وقال الشافعی رح یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سبباہما فلا یتنافیان فالقطع حق الشرع وسببہ ترک الانتہاء عما نہی عنہ والضمان حق العبد وسببہ اخذ المال فصار کاستہلاک صید مملوک فی الحرم او شرب خمر مملوکۃ للذمی ولنا قولہ علیہ السلام لا غرم علی السارق بعد ما قطعت یمینہ ولان وجوب الضمان ینافی القطع لانہ یتملکہ باداء الضمان مستندا الی وقت الاخذ فتبین انہ ورد علی ملکہ فینتفی القطع للشبہۃ وما یودی الی انتفائہ فہو المنتفی ولان المحل لا یبقی معصوما حقا للعبد اذ لو بقی لکان مباحا فی نفسہ فینتفی القطع للشبہۃ فیصیر محرما [illegible]

حق الاستہلاک لانہ فعل آخر غیر السرقۃ ولا ضرورۃ فی حقہ وکذا الشبہۃ تعتبر فیما ہو السبب دون غیرہ وجہ المشہور ان الاستہلاک اتمام المقصود فیعتبر الشبہۃ فیہ وکذا یظہر سقوط العصمۃ فی حق الضمان لانہ من ضرورات سقوطہا فی حق الہلاک لانتفاء المماثلۃ۔ اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال مسروقہ اُسکے ہاتھ میں موجود ہو تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہو اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہوگیا ہو اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہو اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جنکے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہوگا پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہو اور اُسکا سبب یہ ہو کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا اُس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہو اور اُسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا صید ہلاک کر دیا یا ذمی کی شراب پی لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہو اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہو جیسے حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہو اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہو) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو کہ چور پر اُسکا داہنا ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہو۔ رواہ النسائی والطبرانی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہو کیونکہ چور تاوان ادا کرے مال مسروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جس وقت اُسنے لی ہو تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہو گی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا ہو پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہو اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہو وہ در اصل مباح ہوا کرتی ہو پس اگر وہ ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو تو بندہ کے حق سے محترم نہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار حرام ہوتا ہو اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہیں ہوتا ہو رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن نہوگا تو اسکی وجہ یہ ہو کہ تلف کر دینے کی صورت میں اُسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہو کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا دوسرا فعل ہو اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہو یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط کی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہو اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا لیکن یہ توجیہ حسن روایت کی ہو (تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہو حالانکہ مشہور روایت یہ ہو کہ ضامن نہیں ہو) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہو کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہو تو اسمیں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضروری ہو اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہو کیونکہ مال مسروقہ اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نہ رہے۔ پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہو پس تاوان واجب نہوگا

قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدہا فہو لجمیعہا ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن کلہا الا التی قطع لہا ومعنی المسألۃ اذا حضر احدہم فان حضروا جمیعا وقطعت یدہ لخصومتہم لا یضمن شیئا بالاتفاق فی السرقات کلہا لہما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومۃ لتظہر السرقۃ فلم تظہر السرقۃ من الغائبین

یقع القطع لها فبقیت اموالهم معصومة ولهما ان الواجب بالکل قطع واحد حقا لله تعالی لان مبنی الحدود
علی التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضی اما الوجوب بالجنایة فاذا استوفی فالمستوفی کل الواجب
الا تری انه یرجع نفعه الی الکل فیقع عن الکل وعلی هذا الخلاف اذا کانت النصب کلها لواحد فخاصم فی البعض یعنے کئی
چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اسمیں اتفاق ہے پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک
وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اُس سرقہ کے کہ جسکی بابت اُسکا ہاتھ
کاٹا گیا ہے اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اُس صورت میں ہے کہ جنکے مال چوری ہوئے ہیں اُنمیں سے ایک ہی حاضر ہوا
تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوے اور اُنکی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق
جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے
نائب نہیں ہے حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں اُنکی طرف سے سرقہ ظاہر
نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا اُنکے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس اُنکے اموال محترم رہے یعنی اُنکا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ
کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اسواسطے
شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہے پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا سے
واجب تھی وہ پوری کر دی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہونچیگا یعنے چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس
یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنے پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہیں ہے
سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اُسنے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا دیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین
کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب ما یحدث السارق فی السرقة

یہ باب اُن صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو — ومن سرق ثوبا فشقه فی الدار بنصفین ثم
اخرجه وهو یساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لان له فیه سبب الملک وهو الخرق
الفاحش فانه یوجب القیمة وتملک المضمون وصار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیه خیار للبائع ولهما ان الاخذ
وضع سببا للضمان لا للملک وانما الملک یثبت ضرورة اداء الضمان کیلا یجتمع البدلان فی ملک واحد ومثله
لا یورث الشبهة کنفس الاخذ وکما اذا سرق البائع معیبا باعه بخلاف ما ذکر لان البیع موضوع لافادة الملک
وهذا الخلاف فیما اذا اختار تضمین النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمین القیمة وترک الثوب علیه لا یقطع
بالاتفاق لانه ملکه مستندا الی وقت الاخذ فصار کما اذا ملکه بالهبة فاورث شبهة وهذا کله اذا کان النقصان
فاحشا فان کان یسیرا یقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملک اذ لیس له اختیار تضمین کل القیمة۔ جسنے ایک کپڑا
چرایا پھر گھر ہی کے اندر اُسکے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک
روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اسمیں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے پس اسطرح پھاڑنے
سے اُسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جسمیں بائع نے اپنے واسطے
خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کریگا یا نہیں حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں
کاٹا جاتا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کا لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملکیت حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اُسنے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شے اور اُسکا تاوان دونون ایک ہی شخص کی ملک
مین جمع نہو جاوین پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزاے رہزنی مین کوئی شبہہ نہین پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ
نہین ہے اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدون علم مشتری کے فروخت کر دی پھر بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ
کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف بیع بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہہ
پیدا کرتی ہے اسواسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ
نہین ہے کچھ واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا
اختیار کیا ہو اور اگر اُسنے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے
سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی بعد چور کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہو گیا تو
حد دور ہو جائیگی اور یہ سب اُس صورت مین ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ
کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نہ رہا کیونکہ اُسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہین ہے - وان سرق شاۃ فذبحہا
ثم اخرجہا لم یقطع لان السرقۃ تمت علی اللحم ولا قطع فیہ - اگر کوئی بکری چورا کر اُسکو ذبح کیا پھر اُسکو باہر لایا تو قطع
نہین ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے مین قطع نہین ہے - ومن سرق
ذہبا او فضۃ یجب فیہ القطع فصنعہ دراہم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدراہم والدنانیر الی المسروق منہ و
ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا سبیل للمسروق منہ علیہما واصلہ فی الغصب فہذہ صنعۃ متقومۃ عندہما خلافا لہ
ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانہ لا یملکہ وقیل علی قولہما لا یجب لانہ ملکہ قبل القطع وقیل یجب لانہ صار
بالصنعۃ شیئا آخر فلم یملک عینہ - اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جسمین قطع واجب ہے پھر اُسکے درم یا دینار بنالیے
تو اسمین ہاتھ کاٹا جائیگا اور کیا یہ درم و دینار جسکا مال چرایا ہے اُسکو واپس دیجائینگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے
کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینیکی کوئی راہ نہین ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب مین ہے پس صاحبین کے نزدیک
درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین ہے پھر امام کے قول پر سزاے قطع واجب ہونے مین
کوئی مشکل نہین کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہوا جائیگا رہا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزاے قطع واجب نہوگی کیونکہ
قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ
سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہوا - فان سرق ثوبا فصبغہ احمر قطع ولم یوخذ منہ الثوب
ولم یضمن قیمۃ الثوب وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یوخذ منہ الثوب ویعطی ما زاد الصبغ
فیہ اعتبارا بالغصب والجامع بینہما کون الثوب اصلا قائما وکون الصبغ تابعا ولہما ان الصبغ قائم صورۃ و
معنی حتی لو اراد اخذہ مصبوغا یضمن ما زاد الصبغ فیہ وحق المالک فی الثوب قائم صورۃ لا معنی الا تری انہ غیر
مضمون علی السارق بالہلاک فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق کل واحد منہما قائم صورۃ ومعنی
فاستویا من ہذا الوجہ فرجحنا جانب المالک لما ذکرنا - اگر ایک کپڑا چرا کر اُسکو سرخ رنگا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اُس سے
کپڑا نہین لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اُس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے
غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائیگا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان
دونون مین علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اُسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

سلائی پھیر کر اور ایک روایت مین ہو کہ کیلین ٹھوک کر مقام حرّہ مین ڈلوا دیا جہان ایڑیان رگڑ رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح بعض علما نے کہا کہ آنکھون مین کیل ٹھوکنا اسوجہ سے تھا کہ ان لوگون نے چرواہون کو بھی آنکھون مین ببول کے کانٹے چبھو کر ٹکڑے علاوہ سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا پھر اللہ تعالے نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہو کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسنے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسنے صرف مال لیا و قتل نہین کیا تو اُسکا داہنی طرف کا ہاتھ اور بائین طرف کا پاؤن کاٹا جائے اور جسنے قتل نہین کیا اور مال نہین لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین توضیح سے تفسیر کر دی ہی پھر اسمین اختلاف ہی کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہین پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہی کہ اس ملک سے دوسرے ملک مین نکال دیے جائین لیکن مخفی نہین کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک مین فساد پھیلاوینگے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاوین اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہی کہ قید خانہ مین ڈالدیے جائین کیونکہ اسطرح وہ ملک سے نادار ہو جائینگے اور ملک اُنکے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الآية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهي اربعة هذه الثلثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس في الاولى فلانه المراد بالنفي المذكور لانه نفي عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا تتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون الماخوذ مال مسلم او ذمي ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه اگر ایک جماعت جنکو امتناعی قدرت ہی یا ایک ہی شخص جسکو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہین ہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسیکو قتل کرین خود گرفتار کر لیے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہانتک کہ یہ لوگ توبہ کرین اور اگر ان لوگون نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہی کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جاے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہی یا ایسی چیز ہی کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہی تو امام ان لوگون کے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور اگر ان لوگون نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو قصاص مین قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہی) اور اصل اس باب مین قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہی (اسمین چار سزائین بیان فرمائین یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤن کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہی کہ چار حالتون مین چار قسم کی سزا یعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہی پس تین حالتین تو یہی ہین جو اوپر ذکر ہوئین اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالے آگے ذکر کرینگے پس ہر ایک حالت کے موافق اُسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے سزائین باعتبار گناہون کے متفاوت ہوئی ہین پس بھاری جرم مین بھاری سزا لائق ہی پس جرم اول مین محبوس کرنیکی سزا اسواسطے کہ آیت مین جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہی اُس سے یہی مراد ہی کہ قید خانہ مین ڈالے جاوین کیونکہ یہی روے زمین سے

کرنا ہی کہ ان لوگون کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنون کو تعزیر بھی دیجائیگی کہ اُنھون نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہی پھر شیخ قدوری
نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہی کیونکہ جبتک یہ قدرت نہو تب تک لڑائی نہین ہو سکتی ہی اور حالت دوم یعنی جبکہ
مال لیا اور قتل نہین کیا تو اُسکا حکم وہی ہی جو ہمنے اوپر بیان کیا بدلیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور ایضاً شیخ قدوری
نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اسواسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اُسپر رہزنی
کی تو قطع واجب نہین ہی اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق مین شرط کیا تاکہ اُسکا
ہاتھ پاؤن مباح نہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر وقیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے اور بایان پاؤن کاٹا جائے
تاکہ ایسا نہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہی جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہی۔ ویقتلون
حداً حتی لو عفا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانہ حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا واخذوا المال فالامام
بالخیار ان شاء قطع ایدیہم وارجلہم من خلاف وقتلہم او صلبہم وان شاء قتلہم وان شاء صلبہم وقال محمد رح
یقتل او یصلب ولا یقطع لانہ جنایۃ واحدۃ فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقۃ
والرجم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظت لتغلظ سببہا وہو تفویت الامن علی التناہی بالقتل واخذ
المال ولہذا کان قطع الید والرجل معاً فی الکبریٰ حداً واحداً وان کانا فی الصغریٰ حدین و
التداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکہ وہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف
انہ لا یترکہ لانہ منصوص علیہ والمقصود التشہیر لیعتبر بہ غیرہ ونحن نقول اصل التشہیر بالقتل والمبالغۃ فی الصلب
فیخیر فیہ ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزاے حد کے قتل کیے جائینگے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء اُنکا عفو کر دین تو اُنکے عفو کرنے پر
کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر اماموں کا اجماع ہی کیونکہ یہ حق شرعی ہی اور چوتھی صورت یہ ہی کہ اگر رہزنون نے لوگون کو قتل
کیا اور مال لے لیے تو امام کو اختیار ہی کہ چاہے اُنکے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے
تو صرف اُنکو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف اُنکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤن نہین
کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی تو اُسپر دو حدین لازم نہونگی اور اسلیے کہ قتل نفس کی سزا مین اس سے کم سزا داخل ہوجاتی ہی
جیسے باب الحدود مین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا مین داخل ہوکر صرف
قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا
جائیگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ ہاتھ پاؤن کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہی جو بوجہ سخت
جرم کے سزا سخت ہو گئی ہی اور سخت جرم یہ ہی کہ اُسنے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی
مین ہاتھ اور پاؤن کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزاے حد ہی اگرچہ سرقہ مین یہ دو حدین ہین اور باب حدود مین تداخل ہونا
کئی حدین جمع ہونے مین ہوتا ہی اور ایک ہی حد مین نہین ہو سکتا پھر قدوری نے کتاب مین ذکر کیا کہ اُسکو سولی دینے یا
نہ دینے مین اختیار ہی اور ظاہر الروایۃ یہی ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی مین
وارد ہی اور اس سے مقصود یہ ہی کہ اُسکی شہرت دیجاوے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہین کہ اصلی شہرت
دینا قتل سے ہی اور سولی دینے مین شہرت کی زیادتی ہی پس امام اسمین مختار ہی پھر قدوری نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً
ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخی رح وعن الطحاوی رح انہ یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلۃ
وجہ الاول وہو الاصح ان الصلب علی ہذا الوجہ ابلغ فی الردع وہو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر
چڑھایا جاوے اور ایک نیزہ سے اُسکا پیٹ شق کر دیا جاوے یہانتک کہ وہ مر جاوے اور ایسے ہی مثل کرخی سے مروی ہی اور طحاوی

روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اول اصح ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسطرح سولی
دینے مین زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اصل سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثۃ ایام لانہ یتغیر بعدہا
فیتاذی الناس بہ وعن ابی یوسف رح انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیعتبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما
ذکرناہ والنہایۃ غیر مطلوبۃ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جاوے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بدبو
سے لوگون کو اذیت ہوگی اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہانتک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گر پڑے
تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہین کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہین ہے۔ قال
واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقۃ الصغری وقد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال
اُسنے لیا ہے اُسکا تاوان اُسپر واجب نہین ہے اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہے اور ہم اسکو بیان کر چکے۔ قال باشر القتل
احدہم اجری الحد علیہم باجمعہم لانہ جزاء المحاربۃ وہی تتحقق بان یکون البعض ردءا للبعض حتی اذا زلت اقدامہم
انحازوا الیہم وانما الشرط القتل من واحد منہم وقد تحقق۔ اگر رہزنون مین سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا
قتل ان سبھون پر جاری کیجائیگی کیونکہ یہ تو سزاے محاربہ ہے اور محاربہ یون بھی ہوتا ہے کہ بعضے لڑین اور بعضے اُنکی مدد پر ہون
حتی کہ اگر لڑنے والون کے قدم اُکھڑین تو اپنے مددگارون مین پناہ لین اور شرط یہی ہے کہ انہین سے کسی سے قتل پایا جاے
اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فہو سواء لانہ یقع قطعا للطریق بقطع المارۃ۔ اور
قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہین کیونکہ راہگیرون کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہوجائیگی
وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منہ فیما فیہ القصاص واخذ الارش منہ فیما فیہ الارش وذلک
الی الاولیاء لانہ لا حد فی ہذہ الجنایۃ فظہر حق العبد وہو ما ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل
نہین کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہے تو جن زخمون مین بدلا لیا جاتا ہے اُسمین بدلا لیا جائیگا اور جنمین مالی جرمانہ
لیا جاتا ہے اُسمین جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم مین سزاے حد نہین ہے تو بندہ کا حق
ظاہر ہوا یعنے بدلا یا جرمانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر مثلا رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو
اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کردی تو اُسپر جرمانہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یدہ
ورجلہ وبطلت الجراحات لانہ لما وجب الحد حقا للہ سقطت عصمۃ النفس حقا للعبد کما یسقط عصمۃ المال
اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اُسکا دایان ہاتھ و بایان پاؤن کاٹا جائیگا اور زخمون کا عوض باطل ہوگیا کیونکہ جب
حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہوجاتی ہے۔ وان اخذ بعد
ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولیاء قتلوہ وان شاؤا عفوا عنہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبۃ
للاستثناء المذکور فی النص ولان التوبۃ تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظہر حق العبد فی النفس والمال
حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استہلکہ۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے
کے پکڑا گیا حالانکہ اُسنے عمدا قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہین تو رہزن کو قصاص مین قتل کرین اور چاہین اُسکو عفو
کرین کیونکہ رہزنی مین بعد توبہ کرنے کے سزاے حد نہین قائم کیجاتی ہے کیونکہ نص قرآنی مین استثناء ہے اور اسلیے کہ توبہ صحیح ہونا
تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت مین سزاے قطع نہین ہے تو بندہ کا حق نفس و مال مین ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار
ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہوگیا ہو تو اُسپر ضمان واجب ہوگی۔ وان کان
من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیہ سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول

ابی حنیفۃ وزفر رح وعن ابی یوسف رح انہ لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی ہذا السرقۃ الصغری لہ ان المباشر
اصل والردء تابع ولاخلل فی مباشرۃ العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسہ ینعکس المعنی والحکم ولہما انہ جنایۃ
واحدۃ قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضہم موجبا کان فعل الباقین بعض العلۃ وبہ لایثبت الحکم فصار کالخاطی
مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ
واحدۃ علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستامن
لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصمۃ وہو یخصہ اما ہنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلۃ حرز واحد۔ اور اگر رہزنوں
میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی انکا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جاننا
چاہیئے کہ طفل ومجنون کے بارہ میں ابوحنیفہ وزفر کا قول مذکور ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل ومجنون کے باقیوں کو سزائے حد دیجائیگی اور یہی سرقہ صغری میں حکم ہی اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب
ہوا وہ اصل ہی اور جو مددگار ہوا وہ تابع ہی اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع یعنے طفل ومجنون میں خلل ہونے
کا اعتبار نہیں پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہوگی اور اگر اسکے برعکس ہو تو معنی وحکم برعکس
ہو جائیگا یعنے اگر تابع میں خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابوحنیفہ وزفر کی
دلیل یہ ہی کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہی جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہی تو جب انمیں سے بعض کا فعل موجب حد نہوا یعنی پوری
علت نہوا تو باقیوں کا فعل تھوڑی علت رہگیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہی تو ایسا ہوگیا جیسے عمداً
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کار شریک ہوگیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھکر تیر مارا اور دوسرے
نے اسکو شکار سمجھکر تیر مارا جس سے وہ مرگیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنوں میں راہ والوں
کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہی کہ جنپر رہزنی واقع ہوئی انکے مال باہم مشترک ہوں
تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہی کہ شترک ہو یا نہو ہر حال میں حد ساقط ہی کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی جو ان سب
رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہی پس اگر بعض کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر مسافروں میں کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہی کہ
اسکے خون حرام ہونے میں خلل ہی اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہی اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ سے ہی کہ حرز
میں خلل ہی حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہی۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظہور حق العبد علی ما ذکرناہ
فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلۃ الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلۃ کدار واحدۃ۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الٰہی نہیں رہا
تو بندوں کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہی چاہیں قتل کریں اور چاہیں عفو کریں اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر
رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہی تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہوگیا۔ ومن قطع الطریق لیلا
او نہارا فی المصر او بین الکوفۃ والحیرۃ فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وہو
قول الشافعی رح لوجودہ حقیقۃ وعن ابی یوسف رح انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ لانہ لا یلحقہ
الغوث وعنہ ان قاتلوا نہارا بالسلاح او لیلا بہ او بالخشب فہم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث
یبطئ باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا یتحقق ذلک فی المصر ویقرب منہ لان الظاہر لحوق
الغوث الا انہم یؤخذون برد المال ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابہم الجنایۃ ولو قتلوا

فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا - اگر شہر مین یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جنمین ایک میل کا فاصلہ ہی رات یا دن مین رہزنی کی تو استحساناً یہ رہزن نہین ہی اور قیاس مقتضی یہ ہی کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہی کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزائے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد پر مدد نہین پہونچ سکتی ہی اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہی کہ اگر دن مین ہتھیار سے لڑائی کی یا رات مین ہتھیار یا لاٹھیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار مین اتنی دیر نہین ہوتی کہ مددگار پہونچے اور رات کو مددگار پہونچنے مین دیر ہوتی ہی اور ہم کہتے ہین کہ رہزنی مسافرون کی راہ مارنے سے ہوتی ہی اور یہ بات شہر مین یا شہر کے قریب نہین ہوسکتی اسلیے کہ ظاہر یہان مددگار پہونچ جائیگا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا ولیکن شہر کے پاس رہزنی کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکون کو پہونچ جائین اور مجرمون کو تعزیر دیجائیگی اور قیدخانہ مین رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہین اور اگر انھون نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہی کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف - لیکن فتوی ابو یوسف کے قول پر ہی - فتح - ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃ رحمہ وہی مسألۃ القتل بالمثقل وستبین فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالی وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم - اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسکو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہی اور ہم اسکو باب الدیات مین انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار ہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کردیا جائے کیونکہ وہ ملک مین فساد پھیلانے والا ہوگیا تو قتل کرکے اسکا شر دور کیا جائے - واللہ تعالی اعلم -

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان مین ہی - السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ ن - سیر جمع سیرۃ کی ہی اور وہ کامون مین ایک طریقہ کو کہتے ہین اور شرع مین مختص وہ طریقہ ہی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہاد مین برتاؤ کیا ف - اور شرع مین جہاد یہ ہی کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نکرے اُس سے قتال کرنا ش د - اور ظاہر یہ ہی کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہونے وجزیہ دینے پر بھی راضی نہو اُس سے قتال کرنا م - اور اُسکی تعریف یہ ہی کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے مین اپنی وسعت صرف کردے خواہ اسطرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیون کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسری وجوہ سے - ابن الکمال - اور جہاد کے تابع رباط ہی اور رباط یہ ہی کہ سرحد اسلام پر جسکے بعد دار الکفر ہی قیام کرے یہی مختار ہی - د - اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہی اور کیون نہو کہ آدمی بہت مشقت اُٹھاکر اللہ تعالی کی رضامندی چاہنے کو اپنی جان ومال فدا کرتا ہی پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہی کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن مین خوشی وکسل ہر حالت مین اللہ تعالی کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود مین ہی کہ مین نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال مین سے کون افضل ہی فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا مین نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا مین نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کرنا اور اگر مین آپ سے زیادہ پوچھتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا
کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اسکے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول
پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ
رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی اور واضح ہو کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا
حدیث عمران ابن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اسکے ساٹھ برس
عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا
یہانتک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے
فرمایا کہ تم اسکو نہیں کر سکو گے پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال
ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہانتک کہ مجاہد
واپس آوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جسنے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اور اسکے وعدوں کی تصدیق
کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اسکا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اسکے
اعمال خیر کی میزان میں ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اسکی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ
حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے
روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائینگے اور اسپر اسکا
رزق جاری رہیگا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور گویا
بے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے
اور اسکے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ ف۔ قال الجهاد فرض على الكفاية
اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة كما
يقاتلونكم كافة ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية لانه ما
فرض لعينه اذ هو افساد في نفسه وانما فرض لاعزاز دين الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض
سقط عن الباقين كصلوة الجنازة ورد السلام۔ جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے
فرضیت ساقط ہو گئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے قاتلوا المشركين كافة الآية یعنی مشرکوں سے قتال کرو
سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجهاد ماض الخ۔
یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہینگے بلکہ مراد یہ کہ
جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اسواسطے
کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اسواسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک و فساد کا فتنہ دور
ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام
میں ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے
سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہوئے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بد افعالی و فتنہ شرک و کفر دور کرکے اللہ تعالے
کی توحید و عدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہوگیا تو باقیون سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نکرے تو
سب گنہگار ہونگے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ در مختار مین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے
جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہون انپر فرض ہوا پھر انکی
نسبت دور پھر اُنسے دور حتی کہ اگر قریب والون سے کفایت نہو تو اُنکے بعد والون پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام
مکلفین مسلمانون کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم
کرین اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کرین تو باقیون سے فرضیت ساقط ہو جاوے۔ فان
لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نکیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ لان
الوجوب علی الکل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہین کہ سب پر
فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیون سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاصکر انھین کو ملتا ہے جنھون
نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نکیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد
من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے مین مشغول
ہو جاوین تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوین تو بطور کفایہ واجب ہے ف۔ یعنی اگر سب کے سب
جہاد مین مشغول ہون تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہین ہے اور نہ گھوڑون کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہین کہ جو
لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بناوین یا گھوڑون کی نسل بڑھاوین یا زراعت کرکے رسد پہونچاوین سب جہاد مین شامل
ہین م۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ شہرون سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائین بلکہ کبھی
ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہین ہو سکتا پھر یہ سب اُسوقت ہے کہ سب کی پکار
بطور عام نہو مثلاً دشمنون نے مسلمانون کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہان کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل
ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگون پر واجب ہوگا کہ جاکر جہاد مین شریک ہون اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے
کے واسطے کافی نہون تو انکے قریب والون پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہون تو اُنکے پاس والون پر بھی فرض
ہو جائیگا اور اسی طرح ہوگا یہانتک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانون پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد
مین جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہین جاتے ہین یا سلطان نہین جاتا ہے یا اُسنے منع کر دیا ہے تو وہ شخص
گنہگار نہین ہوگا۔ سف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالے
انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جاوے تو اسوقت مین جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالے
نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو ف۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو
یا تونگر ہو یا بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اسمین بیمار و بڈھے بھی جاوین تا کثرت سے دشمنون
پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام
اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ
الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر مین فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانون کو گنجایش ہے یہانتک کہ انکی ضرورت
پیش آوے ف۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی
وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت مین مقصود نہین حاصل ہوگا مگر جبھی کہ سب لوگ جہاد قائم کرین تو سب پر فرض عین ہو جائیگا ف ع

پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہونچے اُنپر فرض عین ہوگیا پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور اُنکو نفیر پہونچے تو اُنپر بھی فرض عین ہوجائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہوجائیگا الذخیرہ- وقتال الکفار واجب وان لم یبدءونا للعمومات - اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہو اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نکریں کیونکہ آیات واحادیث عام ہیں ف- یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہو کہ کافروں سے جہاد کرو تاکہ اللہ تعالے کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد وشرک وکفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نکریں- ولا یجب الجهاد علی الصبی لان الصبی مظنة المرحمة ولا عبد ولا امراة لتقدم حق المولی والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم - اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہو اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہو اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ کٹے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں ف- اور اگر مولی نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہوجاوے- مدیون اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہو اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل بالمال یا جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہو- م- اور یہ اُسوقت کہ قرض فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جاتا جائے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو- الذخیرہ- اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں جو کہ اُس سے بڑھکر دوسرا نہو- السراجیہ اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر اُنکی اجازت کے فرض نہیں ہو جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود میں مصرح ہو اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جسمیں خطر ہو حلال نہیں ہو اور بے خطر حلال ہو جیسے طلب علم کے واسطے جانا- م ع- فان هجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المراة بغیر اذن زوجها والعبد بغیر اذن المولی لانه صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظهر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرهما مقنعا فلا ضرورة الی ابطال حق المولی والزوج - پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگوں پر اُسکا دفع کرنا واجب ہو حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلینگے (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گناہگار ہوگا- الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہوگیا اور ملک رقبہ وملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہو جیسے فرض نماز و روزہ رمضان میں کسیکو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اسکے جبتک نفیر عام نہیں ہو بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہو کیونکہ بغیر غلام وعورت کے کفایت ہوجاتی ہو تو مولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہو ف- اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک شرط یہ ہو کہ آدمی کو استطاعت ہو تو نا تمام مریض پر نکلنا واجب نہیں ہو اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہو اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑنے سے مارا جائیگا اور نہ لڑنے تو قید ہوگا تو اُسکو قتال واجب نہیں ہو- مبسوط- ویکره الجعل ما دام للمسلمین فیء لانه یشبه الاجر ولا ضرورة الیه لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقوی بعضهم بعضا لان فیه دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیده ان النبی علیه السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلة ویعطی الشاخص فرس القاعد - اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہو جبتک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہو اور کوئی ضرورت بھی نہیں آتی ہو کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہو کہ مسلمانوں کے حوائج میں کام آوے پھر اگر بیت المال میں کچھ نہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اُٹھاکر بڑا ضرر یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہو اور اسکی تائید یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لیں کذا فی النہایۃ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد- اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اُسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ ف
اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور
مال سے اُسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونون کا ثواب ہی - رواہ ابو داؤد - اور جعل سے یہان مراد یہ ہی کہ
نمازیون کے واسطے لوگون سے مال لینا تاکہ اُنکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگون کو حکم
کرے کہ بعضے بعضون کو زاد راہ و گھوڑے و ہتھیار سے مدد دین -

باب کیفیۃ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان مین ہی - واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوہم الی الاسلام
لما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاہم الی الاسلام - اور جب اہل اسلام دار الحرب
مین داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرین تو کافرون کو اسلام کی جانب بلاوین کیونکہ ابن عباس سے روایت ہی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہین کیا یہانتک کہ اُنکو اسلام کی جانب بلایا - رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح - ت
فان اجابوا کفوا عن قتالہم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث
پھر اگر کافرون نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو اُنکے قتال سے باز رہین کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا ہی کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگون سے قتال کرون یہانتک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہین ف - اور میرے رسول
ہونے کا اقرار کرین اور جو کچھ مین لایا ہون اُسکو مانین پس جسنے لا الہ الا اللہ کہا اُسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام
اور اُسکا حساب اللہ تعالی پر ہی - البخاری و مسلم - وان امتنعوا دعوہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام
امراء الجیوش ولانہ احد ما ینتہی بہ القتال علی ما نطق بہ النص وہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا تقبل منہم
الا الاسلام قال اللہ تعالے تقاتلونہم او یسلمون - اور اگر کافرون نے اسلام سے انکار کیا تو اُنکو جزیہ دینے کی طرف
بلاوین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکرون کے سردارون کو یہی حکم فرمایا اور اسلیے کہ موافق نص کے جن چیزون سے
قتال ختم ہوتا ہی یہ بھی ایک چیز ہی اور یہ حکم ایسے کافرون کے حق مین ہی جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگون سے جزیہ قبول
نہین کیا جاتا ہی جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو اُنکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہی کیونکہ اُنسے سوائے اسلام
کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا تقاتلونہم او یسلمون ف - یعنی تم لوگ اُنسے قتال کروگے یہانتک کہ وے
مسلمان ہو جاوین اور حدیث بریدہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا غازیون کی جماعت پر کسیکو سردار
کرتے تو اُسکو اپنی ذاتی معاملہ مین اللہ تعالے سے تقوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانون سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے
پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالے کی راہ مین قتال کرو جسنے اللہ تعالی سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدرت
کرو اور کفار مقتولون کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤن ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو
اپنے مشرک دشمنون سے بھڑے تو اُنکو تین باتون مین سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین موجود ہی
اور حدیث مین ہی کہ مین جزیرہ عرب سے یہود و نصاری کو نکال دونگا یہانتک کہ اُسمین سوائے مسلمان کے کسیکو نہین چھوڑونگا
رواہ مسلم و احمد و ترمذی - فان بذلوہا فلہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقول علی رض انما بذلوا الجزیۃ لیکون
دماؤہم کدمائنا واموالہم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم
اور اگر کافرون نے جزیہ دینا قبول کیا تو اُنکے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانون کے واسطے ہی اور انصاف سے وہی بار اُن

ہوگا جو مسلمانون پر ہوتا ہی کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافرون نے اسواسطے جزیہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالون کے محفوظ ہون - رواہ الشافعی والدارقطنی - اور اسکی اسناد ضعیف ہی اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہین - ولا یجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوۃ الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعھم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولانھم بالدعوۃ یعلمون انا نقاتلھم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلھم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلھم قبل الدعوۃ اثم للنھی ولا غرامۃ لعدم العاصم وھو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان - اور جایز نہین ہی کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہین پہونچی ہی مگر یہ کہ پہلے اُسکو دعوت کرلے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت مین فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کردینے کا توحید کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہوجائینگے کہ ہم لوگ اُنسے دین پر لڑتے ہین اور اُنکے اموال چھین لینے کے اور اُنکے اہل و عیال قید کرنے کے واسطے نہین لڑتے ہین پس امید ہی کہ وہ لوگ قبول کرلین تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگون سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گنہگار ہوگا و لیکن اُنکے خون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہین ہی یعنے دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے حملہ کرنے مین کافرون کی عورتین یا بچے قتل ہوجاوین - ویستحب ان یدعو من بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب ذلک لانہ صح ان النبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وھم غارون وعھد الی اسامۃ رض ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارۃ لا یکون بدعوۃ - اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہونچ چکی ہی اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کرلینا مستحب ہی تاکہ انذار مین مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہین ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وے غافل تھے - رواہ البخاری ومسلم - اور اسامہ بن زید سے عہد کردیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنی پر صبحکو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ - اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہین ہوتا ہی ف - اور اس زمانہ مین اسلام اگرچہ مشرق و مغرب مین مشہور ہوگیا ہی تاہم بعضے ملک ایسے ہین جنکو اسلام کا شعور نہین ہی اور اگر اسلام پہونچ گیا لیکن اُنکو جزیہ کا حال معلوم نہین ہی تو قتال نکرنا چاہیے یہانتک کہ جزیہ کی طرف بلاوے - لیکن اگر اُنکو بطور استحباب دعوت اسلام کرنے مین غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کرلین یا قلعہ کو درست کرلین تو اسکو ترک کرے - مع - قال فان ابوا ذلک استعانوا باللہ علیھم وحاربوھم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعھم الی اعطاء الجزیۃ الی ان قال فان ابوھا فاستعن باللہ علیھم وقاتلھم ولانہ تعالی ھو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان بہ فی کل الامور - پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عز وجل سے استعانت چاہین اور کفار سے قتال کرین کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کرین تو اُنکو جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہانتک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کرین تو اُنکے اوپر اللہ تعالی سے استعانت طلب کر اور اُنسے قتال کر - رواہ اہل السلام والا ربعہ - اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالی ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنیوالا ہی تو جملہ امور مین اُسی سے استعانت چاہی جائیگی - ونصبوا علیھم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف وحرقوھم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ - اور کفار پر منجنیق قائم کرین جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلادین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلادیا ف - منجنیق ایک بڑا گوپھن ہوتا ہی جس سے قلعون پر پتھر مارتے تھے اور اس زمانہ مین توپون کی وجہ سے بیکار و متروک ہی لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہی

کہ توپین مارنا بھی جائز ہے اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما
جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انھیں کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا
جائز ہو لیکن اُنکے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُنکا جلانا بھی جائز ہے۔ قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجار
ہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا
اور کافرون پر پانی روان کریں یعنے اگر موقع پاویں تو اُنکو غرق کردیں اور اُنکے درخت کاٹ ڈالیں اور اُنکی کھیتیاں خراب
کردیں کیونکہ ان سب باتون میں کافرون پر خواری اور غم ڈالنا اور اُنکی شوکت توڑنا اور اُنکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا ف۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختون کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا
مکروہ ہے مبسوط۔ ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ
الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ۔ اور
کافرون پر پتھر برسانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھرون سے مارنے میں جمیع
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے اور مسلمان قیدی یا تاجر کا مرجانا ایک شخص کا ضرر ہے اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہے پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جاوے ف۔ وعلی ہذا
اگر کافرون کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپون کے گولے اُتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت
کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔ وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیہم
لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما
اصابوہ منہم لا دیۃ علیہم ولا کفارۃ لان الجہاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ
لا یمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافرون نے
مسلمانون کے بچون یا مسلمان قیدیون کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین اُنکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکیں کیونکہ مسلمانون کا
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیون یا بچون کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھرون یا تیرون کے مارنے میں کافرون
کی نیت کریں کیونکہ اگر مارنے میں مسلمان و کافرون کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اُسی قدر
واجب ہوتی ہے جہانتک بندہ کی وسعت میں ہو اور اُنکی مار سے جو صدمہ مسلمانون کے بچون یا قیدیون کو پہونچے اُسپر کوئی دیت واجب
نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مخمصہ
کے کیونکہ مخمصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہیگا اسلیے کہ اسمیں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاد تو وہ کافرون کی جان
تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا ف۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی پہونچے یعنے
اگر نہ کھاوے تو مرجانے کا خوف ہے اور اُسوقت کچھ میسر نہیں ہے سواے غیر کے کھانے کے تو اُسپر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت
کھاوے مگر جو کچھ کھایا اُسکا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانون کا بچہ جنکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا
مارا گیا تو چاہیے کہ اُسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارۂ قتل لازم
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونون صورتون میں فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت میں اسوجہ سے تاوان برداشت کریگا کہ خود اُسکی
جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کریگا کیونکہ یہان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے
میں اُسپر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کریگا پس جہاد مسدود ہو جائیگا حالانکہ دار الکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہی تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اسمیں اسلام کے ضرر عام ہی حالانکہ قطعًا ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہی۔م۔ اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتون کا لیجانا اس خوف سے منع ہی کہ وہ کافرون کے قبضہ میں آجاوین اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یومن علیہ لان الغالب ہو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن علیہا لان فیہ تعریضہن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانہم یستخفون بہا مغایظۃ للمسلمین وہو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیہم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بہن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامہن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجہن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جسپر خوف نہ کیا جاسکے تو عورتون اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے مین مضائقہ نہین ہی کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہی اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہی اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سریہ کہتے ہین تو عورتون اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہی جبکہ لشکر پر خوف ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ عورتون کو لیجانے مین اُنکے ضایع اور فضیحت کے دشمن کا سامنا کرنا ہی اور مصاحف کو لیجانے مین اُنکی حقارت ہی کیونکہ کفار جب اُنپر قابو پاوینگے تو مسلمانون کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کرینگے اور حدیث مین جو وارد ہوا کہ دشمنون کے ملک مین قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اسکی تاویل صحیح یہی ہی کہ اُنکی حقارت کا خوف ہی اور اگر کوئی مسلمان امان لیکر کافرون کے یہان گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے مین مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہون کہ اپنا عہد پورا کرتے ہین کیونکہ ظاہر اوہ تعرض نہین کرینگے اور بوڑھی عورتین لشکر عظیم کے ساتھ جاوین تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا اور مریضون و زخمیون کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کرین۔ کما فی حدیث انس رواہ ابو داؤد۔ اور رہین جوان عورتین تو اُنکا اپنے گھرون مین ٹھہرنا لازم ہی کہ اسمین فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتین قتال نکرین کیونکہ اس سے مسلمانون کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہان اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اگر مجاہدین اپنی بیبیون کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لیجائین تو یہ بھی بہتر نہین ہی اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیون کو لیجائین نہ آزادیون کو۔ف۔ اور اصح یہ ہی کہ بوڑھی عورتون کا بھی لیجانا جائز نہین ہی۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا ممنوع ہی جسکی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اسمین کوئی مسلمان یا ذمی ہی جو خاص طور پر نہین پہچانا گیا ہی تو اب نہیت سے کسی کا قتل کرنا جائز نہین ہی اور اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیون کا قتل جائز ہی۔سف۔ ولا تقاتل المرأۃ الا باذن زوجہا ولا العبد الا باذن سیدہ لما بینا الا ان یہجم العدو علی بلد للضرورۃ۔ اور کوئی عورت قتال نکرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نکرے مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کرین تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہی۔ف۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر مین بہتر ساتھی چار عدد ہین اور چھوٹے لشکرون مین بہتر لشکر چار سو ہین اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہون تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہونگے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کثیر ہونے کی عدد معین نہین اور ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ [illegible]

بچے یا عورتین قتل ہوجاتی تین چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ مین مذکور ہی پھر شیخ فانی سے مراد وہ
بوڑھا مرد ہی جو قتال نہین کرسکتا اور صفین بھڑجانے کے وقت چلاکر دلیری نہین دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کرسکتا ہی اور نہ فنون
جنگ مین صاحب رائے ہی ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا
قتل کردیا کیونکہ وہ فنون جنگ مین ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگون کا قتل اُسی وقت تک نہین جائز ہی کہ اسنے
ضرر نہو ورنہ استثنا فرمایا- قال الا ان یکون احد ہولاء ممن له رای فی الحراب او تکون المرأة ملکة لتعدی
ضررها الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ہولاء دفعا لشره ولان القتال مبیح حقیقة ولا یقتلوا مجنونا لانه غیر
مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشره غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرهما لا باس بقتله
بعد الاسر لانه من اهل العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان کان یجن ویفیق فهو فی حال افاقته کالصحیح لیکن
اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص لڑائی مین رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اُسکو قتل کرنا جائز ہی کیونکہ اُسکا ضرر
بندون پر پہونچتا ہی اور اسی طرح اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اُسکا ضرر دور ہو
اور اسلیے کہ قتال درحقیقت اُسکا قتل مباح کرتا ہی (اسی طرح جو راہب اپنے صومعہ یا گرجا گھر مین ہو اور لوگون سے لڑتا نہو اُسکا
قتل بھی نہین جائز ہی) اور مسلمانون کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نکرین کیونکہ اُسکو شریعت کا خطاب نہین ہی لیکن اگر وہ لڑائی کرے
تو قتل کردیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہی کہ جبتک یہ دونون
لڑتے رہین یعنے بعد قید کرلینے کے اُنکو قتل نہین جائز ہی اور باقیون کے قتل مین بعد قید کے مضائقہ نہین ہی کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب
سے ہین کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انپر حکم الٰہی متوجہ ہوتا ہی اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہوجاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت
مین مثل تندرست کے ہی- ویکره ان یبتدی اباه من المشرکین فیقتله لقوله تعالی وصاحبهما فی الدنیا معروفا
ولانه یجب علیه احیاءه بالانفاق فیناقضه الاطلاق فی افنائه- اور مشرکون مین سے اپنے باپ کو پیش قدمی کرکے
قتل کرنا مکروہ ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وصاحبهما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر
(پس اگر باپ مشرکون کے ساتھ ہوکر مسلمانون سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین مین ہی تو یہان بھلائی یہی ہی کہ اپنی جانب
سے پیش قدمی کرکے باپ کو قتل نکرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہی کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اسکو
مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا- فان ادرکه امتنع علیه حتی یقتله غیره لان المقصود یحصل بغیره
من غیر اقتحامه المأثم وان قصد الاب قتله بحیث لا یمکنه دفعه الا بقتله لا باس به لان المقصود الدفع الا تری
انه لو شهر الاب المسلم سیفه علی ابنه ولا یمکنه دفعه الا بقتله یقتله لما بینا فهذا اولی- پھر اگر باپ کو بیٹے نے پا لیا
یعنی لڑائی مین دونون کا مقابلہ ہوگیا مف- یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اُسکو روک رکھے یہانتک کہ دوسرا شخص اُسکو
قتل کردے (یعنے باپ چاہتا ہی کہ اُسکو قتل کرڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہی کہ اپنے آپ کو بچاکر باپ کو قتل کردے تو بیٹا کو
چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اُسکو لڑائی مین مشغول رکھے مثلاً اُسکے گھوڑے کی کونچین کاٹ دے یا گھوڑے سے
گرادے یا کسی جگہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اُسکو قتل کردے اور یہی حکم ماں و دادا و دادی
وغیرہ محارم کا ہی مف-) کیونکہ جو مقصود ہی وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہی اور اگر کافر باپ نے
اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہین کرسکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کردے تو ایسی صورت مین قتل کرنا کچھ مضائقہ
نہین ہی کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہی کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر
تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہین کرسکتا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کردے تو اسکو قتل کرنا روا ہی اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہی تو یہاں تک کافر باپ کو قتل کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا ف اور بیٹے کو یہ روا نہیں ہی کہ باپ کو چھوڑکر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہی کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسطرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے کیونکہ اُسپر اپنی جان کی حفاظت فرض ہی اور اسکی نظیر یہ ہی کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اسقدر پانی ہی کہ ایک کی جان بچ سکتی ہی تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپکو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سُنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہی تو بیٹے کو روا ہی کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سُنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہی پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہوا ور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہی کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو انکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہی اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہی کہ مثل باپ کے پیش قدمی کرکے انکو قتل کر دے اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہی حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلا رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نکرے بلکہ کنکری پھینکا کرے یعنی۔

باب الموادعۃ ومن یجوز امانہ

یہ باب مصالحہ میں اور جسکی امان جائز ہی اُسکے بیان میں ہی۔ واذا رای الامام ان یصالح اہل الحرب او فریقا منہم وکان فی ذلک مصلحۃ للمسلمین فلا باس بہ لقولہ تعالیٰ وان جنحوا للسلم فاجنح لہا وتوکل علی اللہ ووادع رسول اللہ علیہ السلام اہل مکۃ عام الحدیبیۃ علی ان یضع الحرب بینہ وبینہم عشر سنین ولان الموادعۃ جہاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود ہو دفع الشر حاصل بہ ولا یقتصر الحکم علی المدۃ المرویۃ لتعدی المعنی الی مازاد علیہا بخلاف ما اذا لم تکن خیرا لانہ ترک الجہاد صورۃ ومعنی۔ اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا انھیں کے کسی فریق سے مصالحہ کرے حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کر لینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لہا وتوکل علی اللہ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہے۔ رواہ ابوداؤد واحمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہی کہ مصالحہ بھی از راہ معنی جہاد ہی جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہی وہ اس سے حاصل ہی۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہی تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر منحصر نہیں ہی کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہی وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہی یعنی اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہو تو نہیں جائز ہی کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہی ف بالجملہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہا کے نزدیک جائز ہی اور بغیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہی اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک تھی چند راویوں نے جو روایت کی اُنکی مراد یہ ہی کہ یہ صلح صرف دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار داد صلح دس برس کے واسطے تھی اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہی اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ داخل تھے اور قریش کی

بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحہم مدة ثم رای نقض الصلح انفع نبذ الیہم الامام وقاتلہم لانہ علیہ السلام نبذ الموادعة التی کانت بینہ وبین اہل مکة ولان المصلحة لما تبدلت کان النبذ جہادا وایفاء العہد ترک الجہاد صورة ومعنی فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال علیہ السلام فی العہود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة یبلغ فیہا خبر النبذ الی جمیعہم ویکتفی فی ذلک بمضی مدة یتمکن ملکہم بعد علمہ بالنبذ من انفاذ الخبر الی اطراف مملکتہ لان بذلک ینتفی الغدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اُسنے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیجدے اور اُن سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینکدیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنے جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر اُنکا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترکِ جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینکدینا ضرور ہوا اور پھینکدینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہمنے تمہارا عہد تمکو پھینکدیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد دیکے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہی اور غدر نہیں ہی۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہی جسمیں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہونچ جاوے اور اسکے واسطے حقیقةً آگاہی ضرور نہیں ہی بلکہ اتنی مدت گذرنا کافی ہی کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہونچا سکے کیونکہ اسی آگہی سے بدعہدی نہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہی کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہمنے عہد توڑ دیا تو اسکے بعد فوراً حملہ نکرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہمکو علم نہیں ہوسکتا تو اتنی مدت گذر جانا کافی ہی کہ جسمیں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیجکر سبکو آگاہ کر سکتا ہی چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکر دن کو لیکر کافروں کی طرف روانہ ہوے پھر اُنکو عہد گذرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ اُنپر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا غدر پیچھے سے آتا ہی پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں معاویہ نے اُنسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہی کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نکرے اور نہ کھولے یہانتک کہ مدت گذر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع اُنکو بھی یکساں دیدے پس یہ سُنکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نکرے مگر اس طور سے کہ اُنکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدؤا بخیانة قاتلہم ولم ینبذ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجة الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعة منہم فقطعوا الطریق ولا منعة لہم حیث لا یکون ہذا نقضا للعہد ولو کانت لہم منعة فقاتلوا المسلمین علانیة یکون نقضا للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتدا کی تو امام اُنسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر اُنکو نہیں بھیجیگا بشرطیکہ اُنھوں نے متفق ہو کر بدعہدی کی ہو (یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ د۔) کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اُسکے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہی دار الاسلام

میں گھسکر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہی اور اگر ان رہزنوں کو قوت شوکت حاصل ہوا اور اُنھوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال
کیا ہو تو یہ انھیں رہزنوں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہوگی کیونکہ اُنکا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے
ہی اور انکا فعل دوسروں پر لازم نہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائینگے
کیونکہ درمعنی وہ سب اسپر متفق ہوے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا پس
اگر چند آدمی ہیں جنکو مقابلہ کی طاقت نہیں ہی تو یہ چور ہونگے اور عہد نہیں ٹوٹیگا اور اگر اُنکو مقابلہ کی طاقت ہی تو دیکھا جائے
کہ اگر انھوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہی اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے
ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو گرفتار کرکے چاہے غلام بناوے یا قتل کردے اور
باقی کافروں کا عہد قائم رہیگا۔ واذا رای الامام موادعۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس بہ لانہ
لما جازت الموادعۃ بغیر المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من
قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیۃ ہذا اذا لم ینزلوا بساحتہم بل ارسلوا رسولا لانہ فی معنی الجزیۃ اما اذا
احاط الجیش بہم ثم اخذوا المال فہو غنیمۃ یخمسہا ویقسم الباقی بینہم لانہ ماخوذ بالقہر معنی۔ اور اگر امام کی رائے
میں آیا کہ کافروں سے مصالحہ کرکے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہی کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہی تو مال لیکر
بدرجہ اولی جائز ہی لیکن یہ اسوقت ہی کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہو تو نہیں جائز ہی کیونکہ مقصود تو یہ ہی کہ اللہ کا
کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہی ہاں بضرورت جائز ہی کیونکہ معنی
میں جہاد ہی پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا مصرف ہی اور یہ جزیہ کا حکم ہوتا اسوقت ہی کہ مسلمانوں کا
لشکر اُنکے [illegible] پر نہ اُترا ہو بلکہ اُنھوں نے ایلچی بھیجکر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہی اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے اُنکو
گھیرا پھر اُنسے مال لیکر اُنسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہی کہ اُسکے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم
کیے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور قہر کے لیا گیا ہی ف۔ یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہوکر مال دیکر صلح کی اور
چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہی لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد [illegible]
مال غنیمت آتا ہی۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مرجو منہم فجاز تاخیر قتالہم طمعا
فی اسلامہم ولا یاخذ علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہوگئے اور کسی علاقہ
پر غالب ہوکر خود مختار رہے حتی کہ وہ علاقہ دار الحرب ہوگیا اور اُنھوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی اسکے
میں بھی مصلحت معلوم ہوا۔ [illegible]) تو امام اُنسے صلح کرلے یہانتک کہ اُنکے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہی کہ وہ لوگ مسلمان
ہو جائیں تو اسی امید پر اُنسے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہی اور صلح پر اُن لوگوں سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ
لینا جائز نہیں ہی چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کرینگے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین
وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق المذلۃ باہل الاسلام
الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو اُنکو واپس نکریگا
کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہی اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو محاصرہ کیا اور اُنھوں نے چاہا کہ مسلمان اُنکو مال دیکر صلح کریں تو
امام اسکو منظور نہیں کریگا کیونکہ ایسا کرنے میں دنیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہی
کیونکہ جسطرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہی ف۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جسطرح ہلاکت دور ہو سکے دور
کرنا چاہیے۔ ولا ینبغی ان یبیع السلاح من اہل الحرب ولا یجہزہ الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

اہل الحرب وحمله اليهم ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك وكذا الكراع لما بينا وكذا الحديد لانه اصل السلاح وكذا بعد الموادعة لانه على شرف النقض او الانقضاء فكانوا علينا وهذا هو القياس في الطعام والشراب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب عليه - حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے کے انکی طرف نہ لیجا دیں کیونکہ آنحضرت صلعم نے حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور انکی طرف لادلیجانے سے منع فرمایا - رواه البزار وعلقه البخاری - اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے کیونکہ ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لیجانا ممنوع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جاوے یا اسکی مدت گذر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج و کپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہمنے نص سے اسکا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے - اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کرکے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھولدیا پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہا کیا کہ تو دین سے خارج ہوگیا تو اسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ واللہ تمکو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملیگا جبتک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اجازت نفرمائیں پس قریش نے پریشان ہوکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی -

كما رواه ابن اسحاق وابن هشام والواقدی -

فصل - اذا امن رجل حر او امراة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او مدينة صح امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح - اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی - تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہوگا اور اصل اسمیں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سعی کریگا یعنے مسلمانوں میں ادنی و اعلی کا قصاص و دیت برابر ہے اور اگر ادنی یعنے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دیوے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کرینگے کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اسکی جانب سے امان صحیح ہوجائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اسنے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنے ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہوسکتا اور اسی طرح اسی امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہوسکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی - قال الا ان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم كما اذا امن الامام بنفسه ثم راى المصلحة في النبذ وقد بيناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ينبذ الامام الامان لما بينا ويؤدبه الامام لافتياته على رايه بخلاف ما اذا كان فيه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخير فكان معذورا - لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اسطرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے
پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ
سزا دے کیونکہ اسنے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کیجائیگی
کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا ف — اور حضرت ام ہانی نے اپنے
بیاہے دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال
کرونگا حالانکہ میں نے اسکو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہمنے بھی اسے پناہ دی۔
رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور
یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے۔
ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو
پناہ دینے میں متہم ہے اور اسکی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ
ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم دار الحرب
ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان انکے پاس قیدی ہے یا امن لیکر انکے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس
قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار اُسنے
ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنے کفار کو جس سے خوف ہو اسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے
کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیوں پر سختی پیش آویگی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پاکر اس سے امان لیکر چھوٹ جاوینگے تو مجاہدین کو
فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہیں آیا تو اسکا
امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے ف — اور واضح ہو کہ غلام
یا تو محجور ہوگا یعنے تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنے اسکے مولی نے اسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے
احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃ رح الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال
وقال محمد رح یصح وہو قول الشافعی رح وابو یوسف رح معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃ رح فی روایۃ لمحمد رح
قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعری رض ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
لہ فی القتال وبالمؤبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف
بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لا یملک المسابقۃ
لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃ رح انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسابقۃ
لانہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ماذکرناہ لانہ
قد یخطی بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال
وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم ذلک
واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وہو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال

فعلی الخلاف وان کان ماذونا له فی القتال فالاصح انه یصح بالاتفاق - اور غلام محجور کا امان دینا امام ابو حنیفہ
کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اُس صورت میں کہ مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعی
(ومالک واحمد) کا قول ہے اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری
روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان
بھی امان ہے اسکو ابو موسی اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبد الرزاق نے بسند جید فضیل سے
روایت کی کہ ہمنے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہمنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے
واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہگیا پس کافروں نے اُس سے پناہ مانگی تو اُسنے امان نامہ لکھکر ایک تیر کے ساتھ اُنکی
پھینکدیا پس اُن لوگوں نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آ گئے تو ہمنے اُنسے کہا کہ تمھارا کیا
حال ہے اُنھوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہمکو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہمنے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور
غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو اُنھوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پاکر آپکے
پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہمنے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور
اُسکی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے - رواہ ابن ابی شیبہ معنٰہ) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے
تو اُسکی امان بھی صحیح ہے جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بنی کا عہد نامہ
لکھدیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں ہمنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک
عبادت ہے اور ہمنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہے اور غلام محجور کو ماذون
پر اسواسطے قیاس کیا کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام
ایسی ہی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ محجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اسوجہ سے
کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولی کی خدمت میں کچھ
حرج نہیں ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف
نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہے -
(لیکن ابن الہمام نے اسپر اعتراض کیا کہ کفار کو محجور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو اُنکو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری
دلیل یہ ہے کہ غلام محجور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولی کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے
اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولی کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے
بلکہ یہی ظاہر ہے اور اسمیں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اُسکے کام پر راضی ہو چکا
اور اُس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہے یعنے اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی
ہونے کا عہد نامہ لکھدیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلہ دعوت
اسلام کے ہے اور اسکے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنے بہر صورت نفع ہے اور اسلیے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں
تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے اور فرض اُتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر
طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے
ممنوع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو
تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے -

باب الغنائم وقسمتہا

یہ باب مالہائے غنیمت و اُنکے تقسیم کے بیان مین ہے۔ واذا فتح الامام بلدۃ عنوۃ ای قہرا فہو بالخیار ان شاء
قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اسکو
اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانون مین تقسیم کردے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء
اقر اہلہ علیہ ووضع علیہم الجزیۃ وعلی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقۃ من الصحابۃ رضی
ولم یحمد من خالفہ وفی کل من ذلک قدوۃ فیتخیر۔ اور چاہے وہان کے لوگون کو اُس ملک پر برقرار رکھے اور اُن پر
جزیہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ
عنہم کیا تھا اور جسنے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہین ہوا بالجملہ بانٹ دینے مین فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پیش ہوا
ہے اور برقرار رکھنے مین فعل جمہور صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے
باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہون اُنکے واسطے کچھ نہو تو جو شہر یا
گانون مین فتح کرتا اُسکو غازیون مین تقسیم کردیتا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر مین کیا تھا۔ رواہ البخاری و
مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہین کے لوگون کو اِس غرض سے برقرار رکھا کہ آیندہ
مسلمانون کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ مین لاوین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہین ہوتی ہے اور اسمین جمیع صحابہ نے موافقت
کی سوائے بلال و سلمان و اُنکے ساتھیون کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگون کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ مین نے
بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے ولیکن ان لوگون نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم
خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتون کو بیان کرکے اُنسے موافقت چاہی مگر اُنھون نے کہا کہ یہ ہمارا حق
ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہوکر بد دعا کی کہ الٰہی بلال و اُنکے ساتھیون کی مجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے
اندر ان سب کا انتقال ہوگیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بد دعا تو اُنکے حق مین عین دعا ہوگئی کہ وہ اپنی
مراد کو پہونچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عز وجل نے فرمایا منہم من قضیٰ نحبہ ومنہم من ینتظر پس
یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد مین شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبۃ یعنی قسم رب
کعبہ کی مین اپنی مراد کو پہونچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے
باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جسنے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے
جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق مین بہتر نہین ہے اُسنے کہا کہ خاموش ہو
مین نے تجھسے اچھے اچھے قتل کرڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جنکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور
موت کی خواہش رکھتے تھے اور مجھ مین ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق مین برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت
نہ کی اُنکو شہید کرڈالا مگر رات کو خواب مین دیکھا کہ حضرت سعید اعلی شان سے ساتھ فرماتے ہین کہ جلد آ مین تیرا منتظر ہون
حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا ہرچند اُسکے وزرا و امرا نے تسلی دی مگر اُسکو تسکین نہوئی اور اُسنے کہا کہ میرا یہ خیال
نہین ہے حتی کہ چالیس دن کے بعد مرگیا اور حدیث صحیح مین وارد ہے کہ اللہ عز وجل فرماتا ہے کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت
کرتا ہے حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہے تو مین اُسکی ناگواری برداشت نہین فرماتا اور نہین چاہتا کہ اُسکو ستاؤن۔ کما فی الصحیح
ظاہرا سعید ابن جبیر نے جب اپنے دل مین ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب

مین پکڑا جائیگا اسی واسطے اُسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگذرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت
محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہی کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اُسکو غازیون پر تقسیم کردے
اور چاہے وہان والون کو برقرار رکھکر اُنپر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی ہو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی
عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لایجوز المن بالرد علیہم لانہ
لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعی رح لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکہم فلایجوز من
غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقہم راسا بالقتل والحجۃ علیہ
ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع ما انہ یحظی بہ
الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مآلا لدوامہ وان من علیہم بالرقاب والاراضی
یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیأ لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیون کی ضرورت
کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہی اور جب ضرورت نہو تو وہان کے لوگون کو برقرار رکھنا بہتر ہی تاکہ آیندہ جب کبھی
حاجت پیش آوے تو اُنکے واسطے یہ سامان مہیا رہین پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت مین ہی اور رہا مال منقول تو اُسکو
بطور احسان کے وہان کے لوگون کو واپس دینا جائز نہین ہی کیونکہ ایسا کرنا شرع مین نہین وارد ہوا ہی اور غیر منقول یعنے
اراضی وغیرہ غیر منقولات مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ احسان کرکے برقرار رکھنے مین غازیون کا حق یا ملک باطل کرنا
لازم آتا ہی تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہین ہی اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہین ہی بخلاف ان لوگون
کے رقبہ کے یعنی جن کافرون کا ملک فتح کیا اُن لوگون کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہین ہی کیونکہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو بالکل قتل
کر دے تو غازیون کا حق اُنکے رقبہ سے متعلق نہین ہوتا ہی اور ہمارا جواب یہ ہی کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ
عنہم کے باطل ہی پس فعل صحابہ حجت ہی اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے مین یہ مصلحت ہی کہ کفار جنکو برقرار رکھا ہی وہ
مسلمانون کے واسطے کاشتکار رہین اور طریقہ زراعت سے واقف ہین اور زراعت کا خرچ انکا لدا جاتا ہی باوجود اسکے یہ ملک
و اراضی اُن لوگون کے واسطے جو پیچھے آوینگے ایک سامان مہیا ہی اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہی مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہیگا
اس راہ سے کثیر ہی اور اگر امام نے احسان کرکے اُنکی گردنین آزاد کین اور اراضی پر اُنکو برقرار رکھا تو مال منقولہ مین سے
اسقدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکین تاکہ حد کراہت سے نکل جاوے ف۔ یہ اشارہ ہی کہ اگر
امام نے اُنکی عورتین و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور اُنکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اسمین کراہت ہی
کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہین اُٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی مین کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ
التمرتاشی۔ قال وہو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ
الفساد وان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور المنفعۃ لاہل الاسلام وان شاء ترکہم احرارا ذمۃ
للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء اللہ تعالے۔ اور امام کو کافر قیدیون مین
اختیار ہی چاہے اُنکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہی اول یہ کہ چاہے اُنکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فتح مکہ کے روز قتل کیا ہی۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلیے کہ قتل کر دینے مین مادہ فساد مٹانا ہی اور دوم یہ کہ چاہے اُنکو مملوک
بنا دے کیونکہ اسمین اُنکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانون کے واسطے بھی بہت منفعت ہی اور سوم یہ کہ چاہے اُنکو آزاد
چھوڑ کر مسلمانون کا ذمی بنا دے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے
مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہین ہی کیونکہ اُنسے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہین ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالی ہم بیان کرینگے

ولا یجوز ان یردہم الی دار الحرب - اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے - لان فیہ
تقویتہم علی المسلمین - کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا - فان اسلموا لا یقتلہم لانہ قد اندفع
الشر بدونہ - پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہو گیا - ولہ ان
یسترقہم توفیرا للمنفعۃ بعد انعقاد سبب الملک - اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں مملوک
بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے - یعنی پہلے قید ہو کر مملوک ہو جانے کے بعد مسلمان ہوئے
ہیں تو جائز ہے کہ انکو مملوک بنا دے - بخلاف اسلامہم قبل الاخذ لانہ لم ینعقد السبب بعد - بخلاف اسکے اگر گرفتار
ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو انکو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا - ولا یفادی
بالاساری عند ابی حنیفۃ رح وقالا یفادی بہم اساری المسلمین وہو قول الشافعی رح لان فیہ تخلیص المسلم
وہو اولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفرۃ لانہ یعود حربا علینا ودفع شر حرابہ خیر من استنقاذ
الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیرہم الیہم مضاف الینا
اما المفاداۃ بالمال یاخذہ منہم لا یجوز فی المشہور من المذہب لما بینا وفی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا کان بالمسلمین
حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاسیر فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیہم لانہ لا یفید الا اذا
طابت نفسہ بہ وہو مامون علی اسلامہ - اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ
لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی ومالک واحمد
ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر پھر ہم سے لڑائی کریگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے
چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر انکے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے
اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے (ولیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو
اسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالی کی خوشنودی زیادہ
رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین وجمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑایا تھا - کما رواہ مسلم وابو داود والترمذی - بلکہ کافرہ عورت کو دیکے
مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت
ابو بکر نے سلمہ بن الاکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا - کما رواہ مسلم ایضا -) رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو مشہور مذہب
میں نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے
عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اسکے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے
استدلال ٹھیک نہیں ہے - الفاتح) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے
کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر یہ مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اسپر راضی ہو اور اسکے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں
ہے - قال ولا یجوز المن علیہم ای علی الاساری خلافا للشافعی رح فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم
بدر ولنا قولہ تعالی اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر والقہر ثبت حق الاسترقاق فیہ فلا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ و
عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا - اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک واحمد کا قول ہے) اور
اسمیں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

چھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ پھر اللہ تعالی نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم یعنے مشرکون کو جہان پاؤ
قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلیے کہ قید و مقہور ہونے سے اُسمین مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو
بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہین جائز ہی اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جسنے تلاوت کی -
واذا اراد الامام العود ومعہ مواشی فلم یقدر علی نقلہا الے دار الاسلام ذبحہا وحرقہا ولا یعقرہا ولا یترکہا و
قال الشافعی رح یترکہا لانہ علیہ السلام نہی عن ذبح الشاۃ الا لماکلہ ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح
ولا غرض اصح من کسر شوکۃ الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعتہ عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف
التحریق قبل الذبح لانہ منہی عنہ وبخلاف العقر لانہ مثلۃ وتحرق الاسلحۃ ایضا وما لا یحترق منہا یدفن فی موضع
لا یطلع علیہ الکفار ابطالا للمنفعۃ علیہم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مواشی ہین جنکو
دار الاسلام مین لانا نہین بنتا ہی تو اُنکو ذبح کرکے جلا دے اور اُنکو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو
زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوا کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے
ذبح کرنا جائز ہی (یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ
دس باتون کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نکرنا - رواہ مالک وابن ابی شیبہ) اور ہماری
دلیل یہ ہی کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہی حالانکہ کافرون کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح
نہین ہی تو ذبح جائز ہوا پھر اُسکو آگ سے اسواسطے جلا دے کہ کافرون کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا اُنکے
گھر گرا دینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہین جائز ہی کیونکہ وہ ممنوع ہی - کما فی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کونچ کاٹنے
کے کیونکہ وہ مثلہ حرام ہی اور اُنکے ہتھیار بھی جلا دیے جاوین اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہون اُنکو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار
کو اطلاع نہو سکے تاکہ کافرون کی منفعت بالکل جاتی رہے - ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام
وقال الشافعی رح لا باس بذلک واصلہ ان الملک للغانمین لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و
عندہ یثبت ویبتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرناہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملک الاستیلاء
اذا ورد علی مال مباح کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن
بیع الغنیمۃ فی دار الحرب والخلاف ثابت فیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید
الحافظۃ والناقلۃ والثانی منعدم لقدرتہم علی الاستنقاذ ووجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام
علی القسمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملک لا یثبت بدونہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تنزیہ عند محمد رح فانہ
قال علی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمد رح الافضل ان یقسم فی دار الاسلام
ووجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہۃ - اور
دار الحرب مین امام مال غنیمت کو تقسیم نکریگا یہانتک کہ اُسکو دار الاسلام مین نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی
تقسیم مین مضائقہ نہین اور اسکی اصل یہ ہی کہ دار الاسلام مین لاکر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت مین غازیون کی ملک ہمارے نزدیک
نہین ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہی اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین
ذکر کیا ہی (ازانجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہو گی
اور ہمارے نزدیک نہین اور ازانجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور ازانجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب مین مر گیا تو شافعی کے
نزدیک اُسکا حصہ میراث ہوا اور ہمارے نزدیک نہین ہی ازانجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہین ہی اور شافعی کے نزدیک ضامن ہی

اور اگر قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہونچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں ہوگا
(ع-) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلا واقع ہو تو اُسکے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی
شخص مستولی ہوگیا تو وہ اُسکا مالک ہے اور استیلا کے سوا اسکے کچھ معنی نہیں کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب
کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ غازیوں کی ملک ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں
بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا نہی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہے کہ اپنا
قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نہ در کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ
اپنا مال انکے ہاتھوں سے نکال لیں اور اسکا وجود ظاہر ہے کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک میں ہیں تو ابھی انھیں کی قوت
ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا ثمرہ یہاں یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب
ہونگے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور
امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب
میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم
باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی.. قال والردء والمقاتل
في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وكذا اذا لم يقاتل لمرض او لغيره لما ذكرنا - اور
لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی
کے نزدیک معرکہ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہوچکا (بہر حال اسمیں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے
والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب
میں دونوں مساوی ہیں - واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام
شاركوهم فيها خلافا للشافعي بعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدناه من الاصل وانما ينقطع
حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او بيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها
يتم الملك فينقطع حق شركة المدد - اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر
دار الحرب میں اُنسے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت میں اُنکے شریک ہونگے اسمیں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو
اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہوجاتا ہے کہ غازیوں نے
مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کرلیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں
باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہوجاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہوجائیگا - قال ولا حق لاهل
سوق العسكر في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعي رح في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة
لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم
السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب حاله فارسا او راجلا عنده
القتال وما رواه موقوف على عمر رض او تأويله ان الشهود على قصد القتال - اور بازاری لوگوں کے واسطے
غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازاری ہو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہوگا مگر اُس صورت میں
کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی ہے ع -) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ

اُنکے واسطے بھی حصہ لگایا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہی جو واقعہ قتال
مین حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر رض۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہی) اور اسواسطے کہ بازاریون کی طرف
سے بھی فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ اُنھون نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قتال کے قصد سے انکا سرحد سے
اُترنا نہین پایا گیا تو سبب ظاہری نادر ہوا تو سبب حقیقی یعنے قتال معتبر ہوگا پس اگر اُسنے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اُسکی
حالت ہو یعنے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ
حضرت عمر کا قول ہی یعنے شافعی کے واسطے حجت نہین اور تاویل اُسکی یہ ہی کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ مین حاضر ہو۔ وان
لم تکن للامام حمولۃ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغانمین قسمۃ ایداع لیحملوہا الی دار الاسلام ثم یرتجعہا منہم
فیقسمہا قال العبد الضعیف ہکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاہم وہو روایۃ السیر الکبیر والجملۃ فی ہذا
ان الامام اذا وجد فی المغنم حمولۃ تحمل الغنائم علیہا لان الحمولۃ والمحمول مالہم وکذا اذا کان فی بیت المال
فضل حمولۃ لانہ مال المسلمین ولو کان للغانمین او لبعضہم لا یجبرہم فی روایۃ السیر الصغیر لانہ ابتداء اجارۃ
وصار کما اذا نفقت دابتہ فی مفازۃ ومع رفیقہ فضل حمولۃ ویجبرہم فی روایۃ السیر الکبیر لانہ دفع الضرر العام
بتحمیل ضرر خاص۔ اگر دار الحرب مین امام کے پاس اسقدر باربرداریان نہون کہ اموال غنیمت لادلادے تو بطور امانت
رکھنے کے غازیون مین اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام مین لادین پھر سبھون سے واپس لیکر انمین حصہ رسد تقسیم
کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری مین مذکور ہی اور اسمین غازیون کی رضامندی کی شرط نہین لگائی اور یہی
سیر کبیر کی روایت ہی اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہی کہ اگر امام نے مال غنیمت مین ایسی باربرداریان پائین جنپر مال غنیمت
لادلیجائے تو انھین پر لادکر دار الاسلام مین لاوے کیونکہ باربرداری مع مال کے غازیون کا ہی اور اسی طرح اگر بیت المال مین
زاید باربرداریان ہون تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانون کا مال ہی اور اگر باربرداریان غازیون یا بعض کی ہون تو سیر صغیر
کی روایت مین اُنپر جبر نہین کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہی اور ایسا ہوگیا جیسے جنگل مین کسی کا جانور مر گیا اور اسکے ساتھی کے پاس
اُسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہی تو اُسپر کرایہ کے واسطے جبر نہین کر سکتا اور سیر کبیر کی روایت مین غازیون پر جبر کریگا کیونکہ خاص
ضرر اُٹھانے مین عام ضرر دور ہوتا ہی۔ ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانہ لا ملک قبلہا وفیہ خلاف
الشافعی رح وقد بینا الاصل۔ اور دار الحرب مین تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہین جائز ہی کیونکہ اس سے پہلے ملک
نہین ہی اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہی اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغانمین
فی دار الحرب فلا حق لہ فی الغنیمۃ ومن مات منہم بعد اخراجہا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجری
فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعی رح من مات منہم بعد استقرار الہزیمۃ یورث
نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بیناہ۔ اور غازیون مین جو شخص دار الحرب مین مر گیا تو غنیمت مین اُسکا کچھ حق نہین
ہی تو دار الاسلام مین غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثون کی میراث ہی کیونکہ میراث ملکیت میں
جاری ہوتی ہی اور احراز سے پہلے ملک نہین ہی بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہی اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہزیمت پوری ہونے
کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اسمین غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو بیان
کر چکے ہین۔ قال ولا باس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا ما وجدوہ من الطعام قال العبد
الضعیف ارسل ولم یقیدہ بالحاجۃ وقد شرطہا فی روایۃ ولم یشترطہا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغانمین
فلا یباح الانتفاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیبر کلوہا

واعلفوہا ولاتتحاملوہا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لایستصحب قوت نفسہ
وعلف ظہرہ مدۃ مقامہ فیہا والمیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فانعدم دلیل
الحاجۃ وقد تمس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتہا فیستعمل ثم یردہ فی المغنم اذا استغنی عنہ والدابۃ مثل السلاح والطعام
کالخبز واللحم ومایستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہین کہ دار الحرب مین لشکر کو چارہ دین اور اناج وغیرہ
جو کچھ طعام پاوین کھاوین اور اس روایت مین یہ قید نہین لگائی کہ بضرورت ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت مین بشرط
ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر مین ضرورت شرط نہین ہے اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین مین مشترک ہے تو
اس سے انتفاع مباح نہین ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑون اور چوپاؤن مین ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ مین فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانورون کو کھلاؤ اور اسکو لادکر مت لیجاؤ اور
اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب مین ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور
اپنے جانورون کا چارہ وہان رہنے کی مدت تک ساتھ نہین لیجاتے ہین اور اناج کی رسد وہان پہونچنا منقطع ہے تو بوجہ
ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیارون کے کیونکہ غازی انکو اپنے ساتھ لیجاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی
اور کبھی ہتھیارون کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال مین لاوے پھر جب اسکے کام سے
فارغ ہو تو مال غنیمت مین واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیارون کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور
گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعملوا الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیون کو جلانے کے کام مین
لاوین اور بعض نسخون مین ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام مین لاوین۔ ویدھنوا بالدھن ویوقحوا بہ الدابۃ لمساس
الحاجۃ الی جمیع ذلک۔ اور انکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال مین لاوین اور جانور کے پیرون مین لگاوین کیونکہ اس
سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان
لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاوین اسکو لیکر اسکے ذریعہ سے قتال کرین اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے اور
اسکے معنی یہ ہین کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اسکے پاس ہتھیار نہو اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین۔ ولا
یجوز ان یبیعوا من ذلک شیأ ولایتمولونہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما قدمناہ وانما ہو اباحۃ
وصار کالمباح لہ الطعام وقولہ ولایتمولونہ اشارۃ الی انہم لایبیعونہ بالذہب والفضۃ والعروض لانہ لاضرورۃ
الی ذلک فان باعہ احدہم رد الثمن الی الغنیمۃ لانہ بدل عین کانت للجماعۃ واما الثیاب والمتاع فیکرہ
الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجۃ للاشتراک الا انہ یقسم الامام بینہم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب
والدواب والمتاع لان المحرم یستباح للضرورۃ فالمکروہ اولی وہذا لان حق المدد محتمل وحاجۃ ہؤلاء متیقن بہا
فکان اولی بالرعایۃ ولم یذکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق فی الحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی الفصلین
فان احتاج الکل یقسم فی الفصلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لایقسم لان الحاجۃ الیہ فی فضول
الحوائج۔ اور یہ نہین جائز ہے کہ ان چیزون مین سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کرین اور نہ انکو اپنے واسطے
مالی ذخیرہ کرین کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت نہ دارد ہے اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے
کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کرین اسمین اشارہ ہے کہ
سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہین فروخت کرینگے کیونکہ اسکی کچھ ضرورت نہین ہے پھر اگر کسی نے فروخت
کیا ہو تو اسکے دام لیکر مال غنیمت مین واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جسمین ایک جماعت کا حق ہے یا کپڑے و

متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اسمین سب غازیون کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیون
کو کپڑے و جانور و ہتھیار کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب ہی مین انکے درمیان تقسیم کردے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح
ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولیٰ مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی ہین بالفعل
موجود ہین انکی حاجت یقینی ہے تو انہین کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمدؒ نے ہتھیارون مین تقسیم کا ذکر نہین کیا اور درحقیقت
کپڑے و ہتھیارون مین کچھ فرق نہین ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اسکو کپڑے و ہتھیار دونون سے اپنا کام نکالنا مباح ہے
اور اگر کل غازیون کو احتیاج ہوئی کہ کپڑے و ہتھیار دونون کو امام تقسیم کر دیگا بخلاف اسکے اگر باندی ہوئی عورتون کی
ضرورت ہوئی تو تقسیم نہین کریگا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہین بلکہ ضروریات زائدہ مین سے ہے ف پس معلوم ہوا کہ امام
دانہ و تیل و کپڑے و ہتھیارون کی ضرورت اصلی ہے - قال ومن اسلم منہم معناہ فی دار الحرب احرز باسلامہ
نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ہو
فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقیۃ الیہ ید الظاہرین علیہ او ودیعۃ
فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحۃ محترمۃ ویدہ کیدہ - اور کافرون مین سے جو شخص کہ دار الحرب مین مسلمان ہو گیا تو اسنے
اپنے اسلام کی وجہ سے اپنے نفس یعنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہین ہے اور دوم اسنے
اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہین اور اسنے اپنے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو
اسکے قبضہ مین ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اسکے پاس ہے تو یہ مال اسی کا
ہے- رواہ سعید بن منصور باسناد صحیح مرسلا و ابوداؤد و احمد - اور اس دلیل سے کہ غازیون کے قبضہ سے پہلے اسکا
حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر
قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے - فان ظہرنا علی دار الحرب فعقارہ فئی
وقال الشافعی رح ہو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار وسلطانہا اذ ہو من جملۃ
دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح آخرا وفی قول محمد رح وہو قول
ابی یوسف رح الاول ہو کغیرہ من الاموال بناء علی ان الید حقیقۃ لا تثبت علی العقار عندہما وعند محمد رح
تثبت - اور اگر ہم لوگ دار الحرب پر غالب ہوئے تو اسکا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائیگا - اور امام شافعی (ومالک
واحمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اسکے قبضہ مین ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال
غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ مین ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اسکے قبضہ
مین نہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اول
اور قول محمد مین غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک حقیقی قبضہ نہین ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے - وزوجتہ فئی لانہا کافرۃ حربیۃ لا تتبعہ
فی الاسلام - اور اس نومسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت مین ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام مین اپنے
شوہر کی تابع نہین ہوگی - وکذا حملہا فئی خلافا للشافعی رح ہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤہا
فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک - اور
اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اسکی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اسکی زوجہ کے مال
غنیمت ہو جائیگا اور اسمین امام شافعی اختلاف کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاویگا جیسے جو

بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزء ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے
ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے
جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ و اولادہ الکبار
فیٔ لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور انکے
تابع ہونا نہیں رہا۔ ومن قاتل من عبیدہ فیٔ لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم۔ اور اسکے
غلاموں میں سے جسنے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اُسنے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اُسکے قبضہ سے نکل گیا تو
دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وما کان من مالہ فی ید حربی فہو فیٔ غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست محترمۃ
اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ
کچھ قبضہ محترمہ نہیں ہے۔ وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فہو فیٔ عند ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح لا یکون فیا قال
العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف
مع قول محمد رح لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح
فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل
لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا
للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو
وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں
اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے
نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اُسکے نفس کے تابع ہے حالانکہ اُسکا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ
ہو گیا تو مال بھی اُسکے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال در اصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں
آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُسکا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن در اصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ
مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہوتا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُسکے مسلمان ہو جانے سے دفع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ
وہ اسواسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکما اسکے قبضہ میں بھی نہیں
ہے تو اسکا محترم ہونا ثابت نہوا۔ واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منہا لان
الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارہا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی
دار الاسلام۔ اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں
اور نہ خود اُسمیں سے کھاویں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں
کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اُسکا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے
ومن فضل معہ علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت
میں واپس کر دے۔ معناہ اذا لم تقسم۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ
دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو ایسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نکیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت
کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بچ رہا ہو وہ اسکو غنیمت
میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنہ انہ

لا یرد اعتبارا بالمتلصص - اور شافعی رح سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہین کرے بقیاس متلصص کے ف۔ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب مین جاکر کافرون کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنکو قوت منعت نہین ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب مین گیا اور وہان سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اسمین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا - اسواسطے کہ وہ غنیمت نہین ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لیجاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہین بلکہ گویا مباح چیز ہے جسپر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہلے پہونچا ع - جیسے دار الاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جسنے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا - تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے - ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی ف۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہین رہی تو غنیمت مین واپس دے - بخلاف المتلصص لانہ کان احق بہ قبل الاحراز فکذا بعدہ - بخلاف متلصص کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دار الاسلام مین لانے سے پہلے بھی خود وہی اسکا مستحق تھا تو دار الاسلام مین لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف۔ پس اسپر قیاس نہین ہو سکتا - وبعد القسمة تصدقوا بہ ان کانوا اغنیاء وانتفعوا بہ ان کانوا محاویج اور اگر دار الحرب مین یہ غلہ امام نے انمین تقسیم کر دیا تھا (پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود توانگر ہون تو بچے ہوے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہون تو اس سے خود نفع اٹھا دین ف۔ کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اسقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اسکو روا نہین ہے بلکہ اسمین غازیون کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھا دے - لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین - کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم مین ہو گیا اسواسطے کہ غازیون کو واپس دینا محال ہے ف۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دار الاسلام مین لانے کے بعد بچا ہوا غلہ اپنے لئے غنیمت مین واپس کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا - فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم - پھر اگر دار الاسلام مین لانے کے بعد بچے ہوے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت مین واپس کرین بشرطیکہ دار الحرب مین امام نے غلہ کی تقسیم نکی ہو - وان قسمت الغنیمة فالغنی یتصدق بقیمتہ والفقیر لا شئی علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ - اور اگر دار الحرب مین یہ مال ان لوگون مین تقسیم کر دیا گیا ہو تو توانگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اسکی قیمت فقیرون کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اسپر کچھ صدقہ کرنا لازم نہین ہے کیونکہ اسکی قیمت بجاے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف۔ یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ مین لاوے اور صدقہ نکرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہین ہے بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خرچ کیا -

فصل فی کیفیة القسمة - یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان مین ہے - قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج خمسہا - لقولہ تعالے فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس - قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت مین سے پانچوان حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ - یعنی غنیمت مین سے اللہ تعالی کے واسطے پانچوان حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچوان حصہ مستثنی کیا ف۔ یہ دسوان پارہ شروع مین ہے اور اللہ تعالی نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا - اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل ہین - جیسا کہ آیت مین مصرح ہے - الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اسمین سے پانچوان حصہ نکال لے - ویقسم اربعة اخماس بین الغانمین - اور باقی چار پانچوین حصے غنیمت حاصل کرنے والون کے درمیان تقسیم کر دے ف۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصے کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اسطرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا
غرضیکہ باقی چار حصے سب غازیوں کے ہیں- لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کردیا ف- چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مروی ہے کہ پانچواں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا- ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا- ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم عند ابی حنیفۃ رح- پھر سوار کے واسطے دو حصے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے … امام ابوحنیفہ
کا قول ہے وقالا للفارس ثلثۃ اسہم وہو قول الشافعی- اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی امام
شافعی رح کا قول ہے ف- اور یہی مالک واحمد واکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابوحنیفہ رح کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ ہو روایت
کیا- پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصے ہیں
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے م- لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما- اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف- رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
م- ولان الاستحقاق بالغناء- اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت کے ہے … ہے
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہوتی ہے بقدر وہ غنیمت کا مستحق ہے- وہو ثلثۃ امثال الراجل- اور سوار کا تین
پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثابت ہوتا ہے- لانہ للکر والفر والثبات- کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے- والراجل للثبات لا غیر- اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے پیدل اور نہیں کر سکتا ف-
یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کام نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اپنے فوراً
حملہ کرکے دشمن کو دبا لے اور ضرورت پڑی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے ٹل گیا
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے تین حصہ کا مستحق ہے
ولابی حنیفۃ رح ما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما- اور ابوحنیفہ
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصے دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا-
ف- لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے یعنی پائی نہیں جاتی ہے بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند
میں اسکے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما- یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا- وروی نحوہ بطریق اخر عنہ رض- پس یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اسپر جزم کیا اور کہا- فتعارض فعلاہ- پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں
فعل متعارض ہوئے ف- ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و
روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف ووہم وجرح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے- م- لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا- فیرجع الی قولہ- یعنی
جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا ف- اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ

کے نہیں ہوسکتا - وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم - اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہی ف - لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہی اور جنے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہی - بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہی کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماؤل ہی کیف و قد روی عن ابن عمران النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما - اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف - اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطرق متعددہ روایت کیا - اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہی اور حق یہ ہی کہ اثبت واقوی کی روایت ابن عمر رض سے یہی ہی کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہی - واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ - اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوگئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف - یعنی ابن عباس رض کی روایت کو ترجیح ہوئی - لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس رض کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ میں ہی اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہی اور صحیحین کی روایات اصح واقوی ہیں پھر معارضہ کیا رہا - شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کرچکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہی چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ و ابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلعم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما - یہ اسناد ثقات صحیحین ہی اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہی کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہی یعنی للفارس ثلثۃ اسہم - یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں - لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اسی اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے - ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں - پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنی عبید اللہ بن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ سے روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہی پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہی اور یہ اسناد ثقہ ہی لیکن اگر دوسری روایت جسمیں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہی بہ نسبت اسکے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہمنے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہو اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کی نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہی کیونکہ سوار میں کرو فر زیادہ ہی تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا - ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ - اسواسطے کہ آگے بڑھکر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہی کہ حملے کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کی بہ نسبت سوار سے لڑائی کا دوچند نفع ہو تو بر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہی یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں ہوسکتا کہ پیدل سے سوار نے کسقدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچاننا متعذر ہی تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار کے لئے

دو سبب ظاہر ہین ایک تو اُسکی ذات اور دوسرا اُسکا گھوڑا اور پیدل مین ایک سبب صرف اُسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق
پیدل سے دوچند ہوا - ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رح یسہم لفرسین لما روی ان النبی علیہ
السلام اسہم لفرسین - اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہی اور یہی ظاہر الروایۃ
ہی مترجم -) اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہی) کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا تھا - چنانچہ ابو عمرہ بشیر ابن عمرو ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے مجھے دو گھوڑوں کے چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس مین نے پانچ حصے پائے - رواہ الدارقطنی - اور
مکحول سے روایت ہی کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر مین دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے
دیئے - رواہ عبد الرزاق مرسلا - ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الآخر ولہما ان البراء بن اوس قاد فرسین
ولم یسہم لہ رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد - اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہی تو دوسرے
گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہی - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے
حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا تھا - یہ حدیث غریب ہی بلکہ اسکے برعکس واقدی
نے مغازی مین اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ مین براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے
انکو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہی اور امام مالک نے موطا مین کہا کہ مین نے نہین سُنا کہ سوائے ایک گھوڑے
کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو مترجم - اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہی اگرچہ اوزاعی نے اسکو مکحول
سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جنکا نام سکب و ضرب و مرتجز تھا لائے تھے مگر آپ
نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا مترجم - ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب
الظاہر مفضیا الی القتال علیہما فیسہم لواحد - اور اسواسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہین ممکن ہی
تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونون پر سوار ہوکر قتال کرنا اس جانب مودی نہوا لہذا ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا
ولہذا لا یسہم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علی التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہمین وہو راجل -
اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہین دیا جاتا ہی اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نفل زائد
دینے پر محمول ہی جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے تھے - جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ مین مذکور ہی
والبراذین والعتاق سواء لان الارہاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالے
ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل ینطلق علی البراذین والعتاق والہجین والمقرف
اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل
واحد منہما منفعۃ معتبرۃ فاستویا - اور دوغلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونون حصہ مین برابر ہین کیونکہ قرآن مین
ڈرانے کا کام گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہی چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدو
کم یعنی اور تیار رکھو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالی کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے
اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط ماں عربی ہو اور جسکا فقط باپ عربی ہو ان سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہی اور اس
دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے مین زیادہ قوی ہوتا ہی تو دوغلے گھوڑے مین صبر
زیادہ ہی کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑنے کا نرم ہوتا ہی تو دونون قسم مین ہر ایک مین ایک معتبر منفعت موجود ہی
تو دونون برابر ہوگئے - ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سہم الفرسان ومن دخل راجلا

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة رح
في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب
له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت
وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر يعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال
ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة
القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على
قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا فقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم
الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او آجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان
اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده
بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض
والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته۔ اور جو شخص دار الحرب میں سوار داخل
ہوا پھر اُسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص اپنی سرحد سے پیادہ داخل ہوا پھر اُسنے گھوڑا خریدا تو
وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے (اور یہی قول مالک و احمد کا ہے) اور یہی
ابن المبارک نے ابوحنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں
کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے) اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اُترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعی
کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے اور دلیل شافعی یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اُسی وقت کا حال
ہر شخص کا معتبر ہوگا اور سرحد سے اُترنا سبب مذکور کا ذریعہ ہے جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہے اس سے
وقوف نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اُترنا اُسکے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب یہ ہے کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف
ہونے کی دلیل ہے اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو اُن لوگوں کی گواہی پر اتفاق ہوگا جو معرکہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال
سے زیادہ قریب ہیں (پس سرحد سے اُترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اُترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں کو
خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اسکے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ دوامی حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جائے
تو وہ بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقت قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے
کیونکہ وہ صفوں کے بھڑ جانے کا وقت ہے (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمہ تن متوجہ ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو
نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گذرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی الی القتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترا
تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اُترنے کے وقت اسکی حالت تھی اگر سوار ہو تو سوار ہے یا پیادہ ہو تو پیادہ ہے اور اگر سرحد سے اُترنے
کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیادہ لڑا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے۔ اور اگر سوار داخل
ہوا پھر اُسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجارہ پر دیا یا رہن کیا تو حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق
ہوگا بدین نظر کہ وہ سرحد سے اُترنے میں سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات
کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اُترتے وقت اُسکا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا۔ اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے
بعد اُسنے گھوڑا فروخت کیا تو اُسکا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اُسنے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے
نزدیک اُسکا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا ظاہر کرتا ہے کہ اُسکی غرض تجارت تھی مگر وہ گھوڑے کی گرانی کا منتظر تھا

اُسکی غرض تجارت تھی بلکہ اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسہم لمملوک ولا امرأۃ ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لہم علی حسب ما یری الامام لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسہم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لہم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود ولم یعطہم شیئا من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسہم لہم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اہل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولہذا لم یلحقہما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولی ولہ منعہ الا انہ یرضخ لہم تحریضا علی القتال مع اظہار انحطاط رتبتہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وتوہم عجزہ فیمنعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لہا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فیقام ہذا النوع من الاعانۃ مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضخ لہ اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیہ منفعۃ للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعۃ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانہ جہاد والاول لیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائیگا ولیکن بطور کھانے کے انکو جسقدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ روایت ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں و غلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن اُنکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے اُنکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہو اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہی (اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہی اور غلام کو اُسکا مولی اجازت نہیں دیگا اور اگر اجازت دی تو اُسکو اختیار ہی کہ اُسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہی کیونکہ اُسکے رقیت قائم ہی اور شاید کہ وہ اداے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اسکا مولی اُسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اُسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرورش کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہی تو اُسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہی بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہی اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اسمیں مسلمانوں کی منفعت ہی لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اُسنے صرف قتال کیا تو جو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائیگا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہی حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کیجائیگی۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثۃ اسہم سہم للیتامی وسہم للمساکین وسہم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیہم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائہم وقال الشافعی رح لہم خمس الخمس یستوی فیہ غنیہم وفقیرہم ویقسم بینہم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدين رض قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال
عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس
والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة
الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل
على ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو الگ نکالا ہے وہ تین
حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لیے
جنہیں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور تونگر اہل قرابت کو نہیں
دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انمیں تونگر و
نقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں
صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملیگا یعنی بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملیگا کیونکہ اللہ تعالی
نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے پس صاحب قرابت سبکو شامل ہے کوئی تخصیص تونگر و محتاج
کی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں
پر تقسیم کیا جیسے ہمنے بیان کیا اور انھیں کی پیشوائی ہمکو کافی ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم
تمہارے واسطے اللہ تعالے نے لوگوں کا میل کچیل مکروہ رکھا ہے یعنی زکوۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اسکے عوض تم کو خمس غنیمت
کا پانچواں حصہ دیا ہے ۔ کما فی الصحیح ۔ اور عوض انھیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جنکے حق میں اصل معوض ثابت ہو اور وہ
محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہذا انکو
غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کو ملیگا اسکے واسطے تخصیص ہوا) اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ
بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں ۔ رواہ ابو داؤد و
النسائی ۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے ف ۔ رہا یہ بیان کہ آیت
میں اللہ تعالے نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالے و اسکے رسول اور صاحب
قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے ۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالے کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا ۔ قال فاما ذکر اللہ تعالی فی الخمس فانہ
لافتتاح الکلام تبرکا باسمہ وسہم النبی علیہ السلام سقط بموتہ کما سقط الصفی لانہ علیہ السلام کان یستحقہ برسالتہ ولا رسول
بعدہ والصفی شئ کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع او سیف او جاریۃ وقال الشافعی
یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ والحجۃ علیہ ما قدمناہ ۔ اللہ تعالی کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور
پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکی
وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اسکے
مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہیں
لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند
فرماویں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکے خلیفہ کو دیا جائے

مگر اُنکے قول پر حجت وہ ہی جو ہم پہلے بیان کر چکے ف — یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہی اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء
راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ اُنہیں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑون پر تقسیم کیا۔ سف
وسہم ذوی القربی کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد
الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رح سہم الفقیر منہم ساقط ایضا لما روینا
من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما
روی ان عمر رض اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف
الثلثہ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مین اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اُس
حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہین اور یہ جو
مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہی اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت مین محتاجون کا حصہ بھی ساقط ہی بدلیل اُس
اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنے خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہی اور
نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ مین بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہین یعنے محتاجی دیکھکر بطور صدقہ دیا جاتا ہی تو اہل
قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اُسکے واسطے ایسا مال لینا حرام ہی لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہی اور اُسکی
وجہ وہ حدیث ہی جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء
صرف تونگرون کا حصہ ساقط ہونے پر ہی اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیمون و مسکینون و ابن السبیل مین داخل
ہین ف — بلکہ مقدم ہین جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر
اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لان الغنیمۃ ہو الماخوذ قہرا و غلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا
ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم
نصرتہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب مین غارتگری کے قصد سے بدون اجازت امام کے
داخل ہوئے اور اُنہون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسکا پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہی جو قہر و غلبہ سے حاصل
کیجاوے نہ وہ کہ اوچکا پن و چوری سے حاصل ہو اور پانچوان حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہی۔ اور اگر ایک یا دو آدمی باجازت
امام داخل ہوتے ہون تو اُنکے حاصل کیے ہوئے مال مین دو روایتیں ہین (ایک مین خمس لیا جاے اور دوسری مین
نہین) اور مشہور یہی ہی کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب اُنکو امام نے اجازت دی تو مددگارون سے اُنکی مدد کا التزام کر لیا
تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہوگئے جنکو قوت منعت حاصل ہی۔ قال وان دخلت جماعۃ لہا منعۃ فاخذوا
شیئا خمس وان لم یاذن لہم الامام لانہ ماخوذ قہرا و غلبۃ ولانہ یجب علی الامام ان ینصرہم اذ لو خذلہم
کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانہ لا یجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی ایسی
جماعت داخل ہوئی جنکو قوت منعت حاصل ہی اور اُنہون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسمین سے پانچوان حصہ لیا جائیگا
اگرچہ اُن لوگون کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلیے کہ جو کچھ اُنہون نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہی تو غنیمت ہوا اور
اسلیے کہ امام پر اُنکی مدد کرنا واجب ہی کیونکہ اگر اُنکی مددگاری ترک کرے تو اسمین مسلمانون کے حق مین ضعف ہی بخلاف
ایک دو آدمیون کے کہ اُنکی مددگاری کرنا امام پر واجب نہین ہی۔

فصل فی التنفیل

یہ فصل تنفیل کے بیان مین ہی ف — نفل یعنی زائد ہی اور تنفیل وہ مال جو امام کسیکو اُسکے
حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ینفل الامام فی حال القتال ویحرض علی القتال فیقول

من قتل قتیلا فلہ سلبہ ویقول للسریۃ قد جعلت لکم الربع بعد الخمس معناہ بعد ما رفع الخمس لان التحریض
مندوب الیہ قال اللہ تعالیٰ یا ایہا النبی حرض المؤمنین علی القتال وہذا نوع تحریض ثم قد یکون التنفیل
بما ذکرہ وقد یکون بغیرہ الا انہ لا ینبغی للامام ان ینفل بکل الماخوذ لان فیہ ابطال حق الکل فان فعلہ
مع السریۃ جاز لان التصرف الیہ وقد یکون المصلحۃ فیہ۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافروں سے قتال
کی حالت میں تنفیل کرے کہ انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسنے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے
اور جب چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہیے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے
واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر
آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے
لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کی تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر
چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار
اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ینفل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت
دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کریگا۔ لان حق الغیر قد تاکد فیہ بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے
اسمیں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الا من الخمس۔ باستثناء خمس کے ف۔ یعنی امام کو یہ اختیار
نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانہ لا حق للغانمین فی الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں
کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذا لم یجعل السلب للقاتل فہو من جملۃ الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سواء وقال
الشافعی رح السلب للقاتل اذا کان من اہل ان یسہم لہ وقد قتلہ مقبلا لقولہ علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ
سلبہ والظاہر انہ نصب شرع لانہ بعث لہ ولان القاتل مقبلا اکثر غناء فیختص بسلبہ اظہارا للتفاوت بینہ
وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام
لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع
ویحتمل التنفیل فنحملہ علی الثانی لما رویناہ وزیادۃ الغناء لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور جب ایسا ہو کہ اگر
مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اسمیں برابر
ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی واحمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اسکو حصہ دیا جائیگا اور اسنے کافر
مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اسکا سامان قاتل کے واسطے ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہی ہے
کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اسلیے کہ قاتل نے جب ایسا سامنے متوجہ
ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اسنے بہت فائدہ پہنچایا پس اسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے
درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم
کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے
واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اسقدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ دو باتوں کو محتمل ہے ایک
یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اسکو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل
کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے ف۔ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے نزدیک

سامان کا استحقاق دیتا ہے حتی کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دعوی کیا کہ متعدد طرق سے اسمیں قوت حاصل ہوگئی اسوجہ سے ہمنے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن بیہقی نے دعوی کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار پاگیا فافہم واللہ تعالے اعلم۔م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والالۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبرأہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح لہ ان یطأہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اسکے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اسکا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اسکے جانور کی خورجی یا اسکی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے اور سوا اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اسکے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اوس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہوگیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام میں آکر محفوظ ہوجائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کرچکے ہیں حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کرلیا تو ابھی اسکے ساتھ وطی کرنا یا اسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (و مالک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اسکو جائز ہے کہ اس سے وطی کرے یا اسکو فروخت کرے کیونکہ انکے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کردینے میں اور حربی کافر سے خرید لینے میں ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور اگر اسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضایع کردیا تو بعض نے فرمایا کہ اسمیں بھی یہی اختلاف ہے ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ واذا غلب الترک علی الروم فسبوہم واخذوا اموالہم ملکوہا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وہو السبب علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالے۔ اگر تاتاری کافروں نے نصارای روم پر غلبہ پاکر انکو قید کرلیا اور انکے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہوگئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہے چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکہم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوہا بدارہم ملکوہا وقال الشافعی رح لا یملکونہا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتہاء والمحظور لا ینتہض سببا للملک علی ما عرف من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی

اموالہم وہذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد
مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا و مآلا والمحظور
لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وہو الثواب الآجل فما ظنک بالملک العاجل - اور اگر ہم لوگ
تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہمکو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں
کی دوسری املاک ہمکو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لیگئے
تو وے انکے مالک ہو جائینگے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہونگے
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لیجاویں اور
جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے چنانچہ انکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح
پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تا کہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ انکے مالوں پر غالب ہوکر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ
جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اسواسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اسکے
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالے خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب
کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھکر کرامت کا سبب ہو یعنے آئندہ ثواب حاصل ہو تو چند روزہ ملک
کے حق میں تیرا کیا گمان ہے ف - توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم
واموالہم الآیۃ - یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکالدیے گئے - اس سے ظاہر ہوا
کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
خارج ہوگئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اسکے ہاتھ میں نہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
غلبہ کرنے سے اسکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنے اللہ تعالے نے تمہارے واسطے
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں
تو ممکن نہیں پس جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہو وہ اسکا مال محترم ہے یعنے دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اسواسطے کیا گیا
تا کہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافروں نے اسپر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ و قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لیجاویں لہذا اگر لیجانے سے
پہلے مسلمانوں نے غالب ہوکر انسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اسکو واپس دیجائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ
ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ [illegible] کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ وہ
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے [illegible] بلکہ اس سے نفع زیادہ ہو جیسے
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اسمیں نماز ترک نہیں کریگا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اسکو
حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولی ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے - فان ظہر علیہا المسلمون فوجدہا المالکون
قبل القسمۃ فہی لہم بغیر شیء وان وجدوہا بعد القسمۃ اخذوہا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ
فہو لک بغیر شیء وان وجدتہ بعد القسمۃ فہو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ

نظرا له الا ان فی الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة۔ پھر اگر ان اموال پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکون نے تقسیم سے پہلے انکو پایا تو وے لوگ مفت اپنے اپنے مالون کو لے لینگے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لے لین کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ مین فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہی اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بالقیمت ہی۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسناد ضعاف وروی ابوداود باسناد جید مرسلا ۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اسکی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی [illegible] لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد [illegible] سے لینا [illegible] حاصل ہوئی ہو لہذا قیمت دیکر لے تاکہ [illegible] کا اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہو تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہی۔ وان دخل دار الحرب تاجر فاشتری ذالک واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذي اشتراه به التاجر وان شاء ترك لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة ولو كان مغنوما وهو مثلي ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا لا ياخذه وكذا اذا كان مشتری بمثله قدرا ووصفا۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی تاجر گیا اور [illegible] نے مشرکون سے کوئی چیز خریدکر دار الاسلام مین لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہی چاہے جس ثمن کے عوض تاجر نے خریدا ہی اسی کے عوض لے لے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے مین تاجر کا ضرر ہی کیا نہین دیکھتا کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا ہی تو انصاف کی نظر اسی مین ہی جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہی چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے اور اگر حربیون نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے اپنی قیمت سے اسکو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہی تو وہ زائل نہ کیجائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیون سے مسلمانون نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہی (جیسے سونا چاندی گیہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہین لیگا کیونکہ اسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہی اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ مین پایا ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ ہی اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اسکے مثل چیز جو مقدار و صفت مین یکسان ہی دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا۔ قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه بالثمن الذي اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشترى شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه كما في الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا۔ اور اگر کافرون نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام مین لایا پھر کسی نے اسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولاے اول اسکو لینا چاہے تو ثمن کے عوض لے سکتا ہی جتنے کو اسنے حربی سے خریدا پس ثمن کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہی کہ مفت لینے مین مشتری کا ضرر ہی اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہین لے سکتا کیونکہ غلام مین مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنی اسنے اپنی ملک مین یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولاے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بیفائدہ ہی پھر واضح ہو

کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے اسواسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے (کیونکہ ملکیت تام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اسمیں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگیا — وان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم بالفين ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما وكذا اذا كان المأسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذه اعتبارا بحال حضرته — اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو کسی مسلمان نے ہزار درم کو خرید لیا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دار الحرب میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اسکو ہزار درم کو خرید لیا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر [illegible] اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر [illegible] پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے [illegible] اول دونوں داموں کے عوض لیگا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا — ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه تثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء — اور کفار ہمپر غلبہ کرکے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہوتے اور ہم ان پر غالب ہوکر انکے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ انمیں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ انکے کفر کی سزا میں شرع نے انکی عصمت ساقط کرکے انکو رقیق کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے — واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارها لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة رح ياخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان او مشترى او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدي عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين ولتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه — اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکے مالک نہونگے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائینگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اسپر قائم ہوتا ہے حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہوگیا ہے لہذا اگر اسکو دار الاسلام سے پکڑ لیتے تو بھی مالک ہو جاتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام سے نکلنے

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اُسپر مولی کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولی اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولی کا قبضہ اسیر سے زائل ہوگیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہوگیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہوگیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا بر خلاف اُس غلام کے جو دار الاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہوگا کیونکہ اسیر مولے کا قبضہ باقی ہے اسلیے کہ دار الاسلام والوں کا قبضہ اسپر موجود ہے اسلیے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اسپر ثابت نہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اُسکو مفت لے لیگا خواہ کافروں سے اُسکو کوئی بطور ہبہ لا دے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیگا مگر جسکے حصہ میں آیا ہے بیت المال سے اُسکا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اسلیے کہ غازی لوگ متفرق ہوگئے اور اُنکا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دار الحرب سے لایا اُسکا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اُسنے اپنے واسطے کیا اسلیے کہ اپنی زعم میں اُسکو وہ اپنی ملک جانتا تھا ف اور اگر ذمی کا غلام اسطرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے ع - وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا - اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہان چلا گیا اور انھوں نے اُسکو پکڑ لیا تو اُسکے مالک ہوجائینگے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا سو اسلیے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہوجاتا ہے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے - وان اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا - اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا تو مالک قدیم اُسکو دامون کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے - فان ابق عبد الیہم وذہب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولی یاخذ العبد بغیر شیء والفرس والمتاع بالثمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد - پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہان بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اُسکو مع گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُنسے خریدا اور دار الاسلام میں لایا تو مولا سے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو دامون کے عوض لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مع گھوڑے و اسباب کے دامون کے عوض لے اور یہ ان چیزون کو مجتمع کر کے تنہا ایک چیز پر قیاس کیا ہے اور ہمنے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ف یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو مع گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے - واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین وہو البیع وقد انقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفۃ رح ان تخلیص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وہو تباین الدارین مقام العلۃ وہو الاعتاق تخلیصا لہ کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب - اگر حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور یہان سے کوئی مسلمان یا ذمی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہوجائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا سو اسلیے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنے بطور بیع کے واجب تھا یعنے حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اُسکے دام حربی کو دیتا

ع: اور اب حال یہ ہی کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکے قبضہ مین مملوک رہ گیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی
کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے چھڑانا واجب ہی تو شرط کو یعنی دونون ملکون کی جدائی کو بجاے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد
کرنا تاکہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے چھوٹ جاوے جیسے در صورتیکہ دار الحرب مین عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حیض
گذر جانے کو بجاے طلاق دینے کے قائم کرتے ہین ف تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے -
واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظہر علی الدار فہو حر وکذلک اذا خرج عبیدہم الی عسکر المسلمین
فہم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتقہم
وقال ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ بالخروج الینا مراغما لمولاہ او بالالتحاق بمنعۃ المسلمین اذا ظہر علی الدار
واعتبار یدہ اولی من اعتبار ید المسلمین لانہا اسبق ثبوتا علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الی زیادۃ توکید و
فی حقہم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی ف اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان نکل آیا یا وہین
تھا کہ مسلمانون نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہی اور اسی طرح اگر حربیون کے غلام لوگ نکل کر مسلمانون کے لشکر مین آگئے
تو سب آزاد ہین کیونکہ روایت ہی کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے لشکر مین آ گئے تھے تو آپ نے
اُنکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین - رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی وروی
ابو داؤد مرسلا - اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولی کو ترک کر کے ہمارے یہان آنے سے اپنی ذات کو محفوظ
کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانون کے لشکر مین مل جانے سے معصوم ہو گیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر
اعتبار کرنا اولی ہی بہ نسبت اسکے کہ مسلمانون کا اُس پر قبضہ ثابت کیا جاوے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو
اُس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہی اور مسلمانون کے قبضہ مین ابتدا سے ثبوت کی حاجت ہی تو غلام
کا اپنا ذاتی قبضہ اولی ہی

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان مین ہی - خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو مستامن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیون
مین سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہان آیا یا ہمارے یہان سے کوئی تاجر امان لیکر حربیون کے یہان گیا تو وہ مستامن
ہی اسکو غدر وخیانت روا نہیں ہی - واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل لہ ان یتعرض لشیء من اموالہم
ولا من دمائہم لانہ ضمن ان لا یتعرض لہم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام
الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذ اموالہم او حبسہم او فعل غیرہ بعلم الملک ولم یمنعہ لانہم ہم الذین نقضوا العہد
بخلاف الاسیر لانہ غیر مستامن فیباح لہ التعرض وان اطلقوہ طوعا - اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب
مین داخل ہوا تو اُسکو حلال نہین ہی کہ کافرون کے مالون یا جانون سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امان لینے سے
یہ عہد کر لیا کہ کافرون سے تعرض نہین کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہی اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہی لیکن اگر مسلمان
تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ اُنکے اموال چھین لیے یا اُنکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی مین دوسرے
کافرون نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہین روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہین رہا کیونکہ کافرون نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے
اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امان کا عہد نامہ نہین کیا ہی پس اُسکو ہر طرح کا تعرض
مباح ہی اگرچہ کافرون نے اُسکو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو - فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج بہ ملکہ ملکا

محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیہ فیومر بالتصدق
بہ وہذا لان الحظر لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ - اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے
غدر کر کے انکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اسکا مالک ہوگیا مگر ملک ممنوع ہے اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر
ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک خبث پیدا کردیا تو اسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا
اور یہ اسواسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہوجاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء
الکفار میں بیان کرچکے - واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او ادان ہو حربیا او غصب
احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منہما علی صاحبہ بشیء اما الادانۃ فلان القضاء
یعتمد الولایۃ ولا ولایۃ وقت الادانۃ اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانہ ما التزم حکم الاسلام فیما
مضی من افعالہ وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکا للذی غصبہ واستولی علیہ
لمصادفتہ مالا غیر معصوم علی ما بیناہ وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا - اگر مسلمان
دار الحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اسکو ادھار دیا یا اسنے کسی حربی کو ادھار دیا یا ایک نے
دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام میں
آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس ادھار کی صورت میں اسواسطے کچھ حکم نہوگا کہ حکم
قاضی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی
اور حکم قضا دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے
اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام
کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اسپر غالب ہوگیا کیونکہ اسکا
غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے (یعنے دار الحرب کے لوگ اور انکا مال اور
وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے) اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لیکر ہمارے یہاں
آئے ہوں (اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کریگا کیونکہ حکم قضاء باعتبار ولایت ہے یعنی قاضی
کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیئے حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی
کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لیکر
آئے ہیں - ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینہما ولم یقض بالغصب اما المداینۃ فلانہا وقعت صحیحۃ لوقوعہا
بالتراضی والولایۃ ثابتۃ حالۃ القضاء لالتزامہما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بیناہ انہ ملکہ ولا خبث
فی ملک الحربی حتی یومر بالرد - اور اگر دونوں حربی مسلمان ہوکر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان
قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنے قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع
ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہوکر ان دونوں
نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورہ بالا ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے
حربی کے مال مغصوب کا مالک ہوگیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اسکو پھیرنے کا حکم دیا جاوے - واذا دخل
المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا
انہ ملکہ واما الامر بالرد فمرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد الملک لما یقارنہ من المحرم وہو نقض العہد - اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب مین گیا اور اُسنے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہوکر دونون دار الاسلام مین آ گئے
تو مسلمان کو از راہ دیانت کہا جائیگا کہ اُسکا مال مغصوبہ واپس کر دے مگر قاضی اسپر حکم نہین کریگا پس قاضی کا حکم نکرنا تو اُسی
وجہ سے ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اُسوجہ
سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہی اسکے ساتھ ملا ہوا ہی - واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان
فقتل احدہما صاحبہ عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیۃ فی مالہ وعلیہ الکفارۃ فی الخطأ اما الکفارۃ
فلاطلاق الکتاب والدیۃ لان العصمۃ الثابتۃ بالاحراز بدار الاسلام لاتبطل لعارض الدخول بالامان وانما
لایجب القصاص لانہ لایمکن استیفاؤہ الا بمنعۃ ولا منعۃ بدون الامام وجماعۃ المسلمین ولم یوجد ذلک
فی دار الحرب وانما تجب الدیۃ فی مالہ فی العمد لان العواقل لاتعقل العمد وفی الخطأ لانہ لاقدرۃ لہم علی
الصیانۃ مع تباین الدارین والوجوب علیہم علی اعتبار ترکہا اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب مین داخل ہوئے پھر
وہان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری
کو نہین اُٹھانا پڑیگی اور خطا کی صورت مین اُسپر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنی قتل عمد مین بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا مین
کفارہ واجب ہوتا بدلیل اطلاق کتاب ہی (یعنی کتاب الٰہی مین قتل خطا مین مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دار الاسلام
کی خصوصیت نہین ہی چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیہ یعنی جسنے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اُسپر ایک مومن
بردہ آزاد کرنا واجب ہی الخ پس دار الاسلام مین یہ خطا ہو یا دار الحرب مین ہو اُسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا -)
اور رہا دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہوکر دیت لازم ہونا اسوجہ سے ہی کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام
مین حاصل تھی وہ دار الحرب مین امان لیکر جانے سے باطل نہوئی (تو اُسکا خون رائیگان نہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی -)
اور قصاص اسوجہ سے لازم نہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت کے ممکن نہین اور منعت بدون امام و جماعت مسلمین کے
حاصل نہوگی اور دار الحرب مین یہ بات نہین پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہی اور صاحبین نے
کہا کہ عمداً قتل کی صورت مین قاتل پر قصاص ہی اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہی) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل
کے مال مین در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اسواسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہین
برداشت کرتی ہی اور خطا کی صورت مین اگرچہ برداشت کرتی ہی لیکن یہان اُنپر دیت نہوگی کیونکہ دیت اُنپر اس سبب سے
واجب ہوتی ہی کہ اپنی خطا وار کی حفاظت نہ چھوڑین حالانکہ یہان ملک دوسرا ہی یعنی دار الحرب ہی جہان اُنکو حفاظت کی طاقت
نہین ہی تو اُنپر دیت بھی نہوگی - وان کانا اسیرین فقتل احدہما صاحبہ او قتل مسلم تاجر اسیرا فلاشیٔ علی
القاتل الا الکفارۃ فی الخطأ عند ابی حنیفۃ رح وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطأ والعمد لان العصمۃ لاتبطل
بعارض الاسر کما لاتبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعۃ وتجب الدیۃ
فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃ رح ان بالاسر صار تبعا لہم لصیرورتہ مقہورا فی ایدیہم ولہذا یصیر مقیما باقامتہم ومسافرا
بسفرہم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالکفارۃ لانہ لاکفارۃ فی العمد عندنا
اور اگر دونون مسلمان جو دار الحرب مین داخل کیے گئے قیدی ہون پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر
مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہین ہی سوا اسکے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہی
اور صاحبین نے کہا کہ دونون قیدیون کی صورت مین دیت واجب ہوگی خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اسواسطے کہ قید ہونے کی وجہ
اُسکی عصمت باطل نہین ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معدوم رہتا ہی چنانچہ اوپر بیان ہوا لیکن قصاص ممتنع ہونا اسوجہ سے

کہ منفعت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ اُنکے ہاتھوں میں مغلوب ہے اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوتا ہے یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب وہ سفر کرتا ہے یہ بھی مسافر ہو جائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دار الحرب میں اسلام لا کر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اسواسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل۔ حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال وإذا دخل الحربي إلينا مستأمنا لم يمكن أن يقيم في دارنا سنة ويقول له الإمام إن أقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية والأصل أن الحربي لا يمكن من إقامة دائمة في دارنا إلا باسترقاق أو الجزية لأنه يصير عينا لهم وعونا علينا فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الإقامة اليسيرة لأن في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لأنها مدة تجب فيها الجزية فتكون الإقامة لمصلحة الجزية ثم إن رجع بعد مقالة الإمام قبل تمام السنة إلى وطنه فلا سبيل عليه وإذا مكث سنة فهو ذمي لأنه لما أقام سنة بعد تقدم الإمام إليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا وللإمام أن يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہوا تو اُسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرمادیگا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیہ رکھدونگا اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنالئے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ حربی لوگوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر انکا مددگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو ضرر پہنچیگی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اُسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے میں اناج وغیرہ چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائیگا پس تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اسمیں جزیہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اُسپر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہدیا پھر جب وہ ٹھہرا تو وہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کرے۔ وإذا أقامها بعد مقالة الإمام يصير ذميا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا جسکو کہ اسنے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا يترك أن يرجع إلى دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لأن عقد الذمة لا ينقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے كيف وإن فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ کٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اسمیں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فإن دخل الحربي دارنا بأمان فاشترى أرض خراج فإذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لأن خراج الأرض بمنزلة خراج الرأس فإذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا أما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لأنه قد يشتريها للتجارة وإذا لزمه خراج الأرض فبعد ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لأنه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة

من وقت وجوبہ وقولہ فی الکتاب فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی تصریح بشرط الوضع فیخرج علیہ احکام
جمۃ فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین داخل ہوا پس اُسنے یہان کوئی زمین خراجی خریدی پھر
جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہی پس جب اُسنے خراج کو اپنے اوپر لازم
کیا تو دار الاسلام مین رہنے کا التزام کیا اگر خالی زمین خریدلے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے
خریدی جاتی ہی اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اسکے بعد اُسپر آیندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آویگا کیونکہ خراج
لازم ہونے سے وہ ذمی ہوجائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب مین جو یہ فرمایا ہی کہ
پھر جب اُسپر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا اس کلام مین تصریح یہ شرط ہی کہ جزیہ باندھا جاوے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے
اُسپر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہین تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ بامان
فتزوجت ذمیا صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربی بامان فتزوج ذمیۃ لم یصر ذمیا
لانہ یمکنہ ان یطلقہا فیرجع الی بلدہ فلم یکن ملتزما المقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر
ہمارے یہان داخل ہوئی پھر اُسنے ہمارے یہان کے کسی ذمی مرد سے نکاح کرلیا تو وہ ذمیہ ہوگئی کیونکہ اُسنے اپنے شوہر کے
تابع ہوکر یہان رہنے کا التزام کرلیا یعنی ذمیہ ہوگئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور ہمارے
ذمیون مین سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہی کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو
واپس جاوے تو اس نکاح سے اُسنے اپنے اوپر یہان رہنے کا التزام نہین کیا۔ ولو ان حربیا دخل دارنا بامان ثم
عاد الی دار الحرب وترک ودیعۃ عند مسلم او ذمی او دینا فی ذمتہم فقد صار دمہ مباحا بالعود لانہ ابطل امانہ
وما فی دار الاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک مین داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور
دار الاسلام مین کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے
لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہی کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہی اور دار الاسلام مین جو کچھ اسکا مال ہی وہ خطرہ مین ہی
یعنی یہ مال اسکے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہین ہوسکتا ہی۔ فان اسر او ظہر علی الدار فقتل
سقطت دیونہ وصارت الودیعۃ فیأ اما الودیعۃ فلانہا فی یدہ تقدیرا لان ید المودع کیدہ فیصیر فیأ تبعا لنفسہ
واما الدین فلان اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ اسبق الیہ من ید العامۃ
فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانون کے دار الحرب پر غالب ہونے مین قتل کیا گیا تو اُسکے قرضہ ساقط ہوگئے
اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہوگئی کیونکہ ودیعت تو فی المعنی اُسکے ہاتھ مین ہی کیونکہ دار الاسلام مین جسکے پاس ودیعت
رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہی تو جیسے وہ خود غنیمت ہوگیا اُسکے تابع ہوکر ودیعت بھی غنیمت ہوگئی
اب رہا وہ قرضہ جو دار الاسلام مین کسی قرضدار پر ہی اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہی کہ اُسپر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ
کے ہوتا ہی اور حربی کا مطالبہ ساقط ہوگیا پھر جس شخص پر قرضہ ہی اسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانون کے قبضہ کے اس مال
پر پہلے سے ہی تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم یظہر علی الدار فالقرض والودیعۃ لورثتہ وکذلک
اذا مات لان نفسہ لم تصر مغنومۃ فکذلک مالہ وہذا لان حکم الامان باق فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ
اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہین ہوے تو اسکا قرض وودیعت جو کچھ دار الاسلام
مین ہی اُسکے وارثون کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مرگیا تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوا
تو اُسکا مال بھی غنیمت نہوا کیونکہ دار الاسلام مین آنے کے واسطے جو اُسنے امان لی تھی وہ اُسکے مال سے متعلق باقی ہی

لہذا اُسکا قرضہ یا ودیعت اُسکو یا اُسکے بعد اُسکے وارثون کو واپس دیجائیگی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من
اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الاراضی
التی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رح فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ و
لنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمر ومعاذ رض ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال
ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق
الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس ۔
غازیان اسلام نے تاخت کرکے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانون کی مصلحتون مین صرف کیے جائینگے
جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہان سے لوگون کو نکالدیا اور مثل جزیہ
کے ہین اور انمین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیہ و اراضی و خراج سب مین پانچوان حصہ
لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت مین سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس
ہجر سے جزیہ لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال مین رکھا گیا
اور انمین سے پانچوان حصہ نہین لیا گیا رواہ ابوداؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانون کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل
ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیون کی لڑائی اور مسلمانون کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس انمین سے بنظر رعب کے پانچوین
حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہین اور اس مال مین جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے
یعنی مسلمانون کے رعب سے حاصل ہوا تو انمین پانچوان حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہین۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی
دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ہہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فیٔ اما
المرأۃ واولادہ الکبار فظاہر لانہم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنہا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولادہ
الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک
وکذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیئا غنیمۃ ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے
یہان داخل ہوا حالانکہ دار الحرب مین اُسکی زوجہ و اولاد صغیر و کبیر ہے اور اُسکا مال جسمین سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور
تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام مین مسلمان ہوگیا پھر
غازیون نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وے
حربی کفار بالغ ہین اور حربی کے مسلمان ہونے مین حربی کے تابع نہین ہوسکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا
بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جبتک پیدا ہوکر جدا نہین ہوا تب تک اپنی مان کا جزو ہے اور رہی اُسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ
کی تابع ہوکر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت مین ہو حالانکہ باپ یہان دار الاسلام مین ہے اور اولاد
صغیر دار الحرب مین ہے تو دونون حکومتون کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہین ہوسکتا ہے اور اسی طرح
حربی کے مسلمان ہوکر اپنی جان محفوظ کرنے سے اُسکے مال محفوظ نہونگے کیونکہ دونون ملک جدا ہین یعنی وہ خود دار الاسلام مین ہے
اور اُسکے اموال دار الحرب مین ہین تو یہ سب غنیمت ہوگئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظہر علی الدار فاولادہ
الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما
او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیٔ اما المرأۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی
فی ید الحربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب مین مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام مین آیا پھر مجاہدین اُس ملک پر غالب ہوے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہوکر آزاد مسلمان ہین کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت مین تھے اسلیے کہ ملک واحد ہی یعنی باپ اور یہ اولاد دونون دارالحرب مین ہین اور اُسکے مال مین سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہی کیونکہ وہ محترم قبضہ مین ہی اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہی اور ما سوا ے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہی پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہین اور اُسکے تابع نہین ہوسکتے ہین رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ مین ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہی کہ وہ مال محترم نہین ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہین ہی۔ واذا اسلم الحربی فی دارالحرب فقتلہ مسلم عمدا او خطاء ولہ ورثۃ مسلمون ہناک فلا شئی علیہ الا الکفارۃ فی الخطاء وقال الشافعی رح تجب الدیۃ فی الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق دما معصوما لوجود العاصم وہو الاسلام لکونہ مستجلبا للکرامۃ وہذا لان العصمۃ اصلہا المؤثمۃ لحصول اصل الزجر بہا وہی ثابتۃ اجماعا والمقومۃ کمال فیہ لکمال الامتناع بہ فیکون وصفا فیہ فیتعلق بما علق بہ الاصل ولنا قولہ تعالے فان کان من قوم عدو لکم وہو مومن فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونہ کل المذکور فینتفی غیرہ ولان العصمۃ المؤثمۃ بالآدمیۃ لان الآدمی خلق متحملا اعباء التکلیف والقیام بہا بحرمۃ التعرض والاموال تابعۃ لہا اما المقومۃ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یؤذن بجبر الفائت وذلک فی الاموال دون النفوس لان من شرطہ التماثل وہو فی المال دون النفس فکانت النفوس تابعۃ ثم العصمۃ المقومۃ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنعۃ فکذلک فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعۃ الکفرۃ لما انہ اوجب ابطالہا والمرتد والمستامن فی دارنا من اہل دارہم حکما لقصدہما الانتقال الیہا۔ اگر دارالحرب مین کوئی حربی مسلمان ہوگیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمداً یا خطاسے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دارالحرب مین موجود ہین تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سواے اسکے کہ خطا کی صورت مین کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت مین اُسپر توبہ و استغفار فرض ہی) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا مین قاتل پر دیت واجب ہی اور عمد مین قصاص واجب ہی کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہی کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہی اور یہ اسواسطے ہی کہ عصمت در اصل گناہ گار کرنے والی ہی کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہی (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اُسکے قتل کرنے مین آدمی یقین کریگا کہ مین گنہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کریگا) اور یہ عصمت یہان بالاجماع ثابت ہی اور دیت لازم آنا اس عصمت مین کمال ہی کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھیگا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کریگا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑیگا تو کامل طور پر پرہیز کریگا) تو دیت لازم آنا اسمین وصف ہوگیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہی تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہی اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہی اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آویگی یہ تقریر دلیل شافعی رح ہی اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وہو مومن فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ یعنی اگر مقتول ایسی قوم مین سے ہو جو تمھارے دشمن ہین حالانکہ مقتول خود مومن ہی تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہی الآیۃ پس اللہ تعالے نے بردہ آزاد کرنا پوری سزا سے ذاجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہی کہ ایک بردہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت مین فا جزا مذکور ہی یا اس لحاظ سے کہ کچھ جزا یہی مذکور ہی تو اسکے سواے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہی وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہی

کیونکہ آدمی اسواسطے پیدا کیا گیا ہی کہ احکام شرع کو اُٹھاوے اور اُنپر قائم رہے بایں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو اسمیں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہی کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جاے اور ایسا کرنا مالوں میں ہوسکتا ہی جانوں میں نہیں ہوسکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہی کہ جس چیز سے پورا کرتا ہی وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہی جان میں نہیں ممکن ہی پس خونبہا دینے میں اصل مال ہی اور جان اُسکی تابع ہی پھر جس نفس محترم کا مال سے خونبہا دیا جاتا ہی یہ وہی نفس ہی جو دار الاسلام میں محفوظ کی گئی ہی کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و شوکت حاصل ہو لیکن یہی بات جانوں میں بھی ہی لیکن شرع نے کافروں سے مشقت معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہی و علی ہذا اگر دار الاسلام میں حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خونبہا ساقط نہوگا کیونکہ حربی مستامن جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکما حربی ملک میں ہی کیونکہ ان دونوں کا قصد یہی ہی کہ دار الحرب میں چلے جاویں ــ ومن قتل مسلما خطأ لا ولی له او قتل حربیا دخل الینا بامان فاسلم فالدیة علی عاقلته للامام وعلیه الکفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنی قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له ــ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جسکا کوئی وارث نہیں ہی خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہوگیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہی کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہی کیونکہ اُسنے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اسکا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعا قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اسکے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہی کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہی ف ــ پھر یہ حکم اُس صورت میں ہی کہ اُسنے خطا سے قتل کیا ہو ــ وان کان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدیة لان النفس معصومة والقتل عمد والولی معلوم وهو العامة او السلطان قال علیه السلام السلطان ولی من لا ولی له وقوله وان شاء اخذ الدیة معناه بطریق الصلح لان موجبه القود عینا وهذا لان الدیة انفع فی هذه المسألة من القود فلهذا کان له ولایة الصلح علی المال فلیس له ان یعفو لان الحق للعامة وولایته نظریة ولیس من النظر اسقاط حقهم من غیر عوض ــ اور اگر اُسنے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہی چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل عمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہی کہ عام مسلمان یا سلطان ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسکا کوئی ولی نہیں اُسکا سلطان ولی ہی اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہی پھر دیت جائز ہونا اسواسطے ہی کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہی اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہی کہ قاتل سے مال پر صلح کرے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہی کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہی اور امام اُنکی طرف سے ولی ہی اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہی اور مفت اُنکا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہی ف ــ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہی بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اُسکا ولی قرار پایا ــ

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہی ــ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر مال لگان مالیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہی اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہی آیندہ مذکور ہی اور یہ زمین کا لگان

والرطاب بینہما والوظیفۃ تتفاوت بتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچا اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہی اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہوں یعنے درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہی چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کرور ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس دلیل سے کہ خرچ و محنت میں تفاوت ہوتا ہی چنانچہ باغ انگور میں خرچ و محنت کم ہی اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچ سب سے زیادہ ہی اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچ کے متفاوت ہوتا ہی تو باغ انگور میں سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہا فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شئے کان — اور انکے سوا سے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمیں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہی تو جنمیں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہی وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہی کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ آدھا کرنا عین انصاف ہی جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کردیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جسکے گرد چہار دیواری اور اسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر دراہم سے لگان مقرر کردیا گیا ہی کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہی کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کرسکتی ہی یعنے پیداوار سے لگان نکالنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہی تو لگان کو امام کم کردے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہیں اٹھا سکتی ہی تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہی کہ جسکو اٹھا سکتی ہی بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہی کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہی اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہی یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہی ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہی اور ابو یوسف کے نزدیک

مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اُسپر برقرار رکھا اور اُنپر
خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج
وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہا عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونماؤہا
بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
نہروں کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جسمیں نہروں کا پانی نہیں پہونچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین
عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
سینچنے کا اعتبار ہوگا **ف** یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ رح
معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر
فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشیء یعطی لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار
حتی یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ
لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جسنے کسی زمین مردہ
کو زندہ کیا یعنے جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائیگا پس اگر زمین خراجی
کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ
سب عشری ہے کیونکہ اُسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے
جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو
لینا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان
احیاہا ببئر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ و
کذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ
لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک
الماء لان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ
نکالکر اُس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات ودجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ
زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و
امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان ونہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلیے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اسمیں پانی کا اعتبار کیا جائیگا
کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمیں دلیل ہے کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا **ف** اگر کسی کافر کی خراجی
زمین کسی مسلمان نے خرید لی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من
کل جریب یبلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم
المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی مسح سواد
العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک
بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

والرطاب بینہما والوظیفۃ تتفاوت بتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا - اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچا اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہین اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہون یعنے درمیان مین کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہین اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہون دس درم ہین اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبید و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انھون نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ مین بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس دلیل سے کہ خرچ و محنت مین تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور مین خرچ و محنت کم ہے اور برابر باقی رہتی ہین اور اناج کے کھیتون مین خرچ سب سے زیادہ ہے اور ان دونون کے درمیان مین رطاب ہین یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور مین سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی مین سب سے کم اور رطبہ مین بدرجہ اوسط لگایا گیا - قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہ فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شئ کان - اور انکے سواے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہین تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمین کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہین ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے مین طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جنمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہین ہے وہان ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہاے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہین کیا جائیگا کیونکہ آدھیا آدھ کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین مین تقسیم کردین اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہین جسکے گرد چہار دیواری ہو اور اُسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہون اور ہمارے دیار مین تمام زمینون پر روپیہ سے لگان مقرر کردیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان مین یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو - فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہا الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ - پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہین کرسکتی ہے یعنے پیداوار سے لگان نکالنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کردے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہین ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہین اٹھا سکتی ہے تو انھون نے عرض کیا کہ نہین بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی - رواہ البخاری - اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہین تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو اُسپر برقرار رکھا اور اُسپر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہا عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونماؤہا بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہونچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا ف یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشئی یعطے لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار حتے یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جسنے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنے جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائے پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو لینا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان احیاہا ببئر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ وکذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علے المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکالکر اُس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلیے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اسمیں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمیں دلیل ہے کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من کل جریب بلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی مسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

قدرت پیدائش سے ہی اور عشر پیدا وار پر بسبب حقیقی پیدائش کے ہی) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مسلمانوں
کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق کافی حجت ہی اور اس دلیل سے
کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہی جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہی جہاں کے لوگ
بطوع خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا
جمع کرنا مروی نہیں ہی۔ مف۔) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہی یعنی پیداوار والی زمین، ہی صرف اتنا فرق ہو کہ عشر میں
تحقیقی پیداوار معتبر ہی اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہو اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہی اسی واسطے
دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہی یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوۃ کے ساتھ
عشر یا خراج جمع کرنے میں ہی۔ ف۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اسمیں زکوۃ
تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہی۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رضی اللہ عنہ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر
لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج
نہیں لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہی برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جبھی ہوگا کہ
اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اسمیں سے دسواں حصہ
لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہی۔ جزیہ دو قسم ہی ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم بر اے امام چنانچہ مصنف
نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق
کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علی الف ومائتی حلۃ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز التعدی
الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہی ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار
وہی ہوگی جسپر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی۔
اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہی تو جسپر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہی۔ ف۔
واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران
سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ
اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال
عاریت کے ضامن ہونگے یہانتک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائیگا اور انکا قس نہیں نکالا جائیگا
اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاوینگے جبتک کہ کوئی نئی بات نکریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور
حلہ کے معنے ایک ازار اور ایک چادر ہی اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوا اسکے کہ سدی رحمہ نے شاید ابن
عباس رضہ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہی۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہی جو باہمی رضامندی
سے مقرر ہوا اسلئے اس سے تجاوز نہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعہا اذا غلب الامام علی الکفار واقرہم علی املاکہم
اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداء کرکے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی رکھے

ف — یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور انکو انکے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور انپر جزیہ اپنی راے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہی — فیضع علی الغنی الظاہر الغنی فی کل سنۃ ثمانیۃ و اربعین درہما یاخذ منہم فی کل شہر اربعۃ دراہم — پس ایسے تونگر پر جسکی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس درم باندھیگا کہ ہر ماہ اسنے چار درم لیے جاوینگے — و علی وسط الحال اربعۃ و عشرین درہما فی کل شہر درہمین — اور متوسط حالت والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیگا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے — و علی الفقیر المعتمل اثنی عشر درہما — اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہی مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہی تو اسپر بارہ درم سالانہ باندھیگا — ف — الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اسپر جزیہ رکھا جاویگا حتی کہ جو شخص اپاہج — لنجا ہو اسپر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو — اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابو جعفر رحمہ کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہی — صح — بالجملہ ان تینوں قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہی — و ہذا عندنا — اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہی — وقال الشافعی رحمہ یضع علی کل حالم دینارا او ما یعدل الدینار — اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو ساوی دینار ہو باندھے — الغنی و الفقیر فی ذلک سواء — اسمیں تونگر و فقیر دونوں برابر ہیں — لقولہ علیہ السلام لمعاذ رضی خذ من کل حالم و حالمۃ دینارا او عدلہ معافر — کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اسکے برابر معافر لے اور معافر ایک قسم کے یمنی کپڑے ہوتے ہیں — من غیر فصل — بدون تفصیل کے — ف — یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگری کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا — ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا تجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری و النسوان و ہذا المعنی ینتظم الفقیر و الغنی و مذہبنا منقول عن عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم و لم ینکر علیہم احد من المہاجرین و الانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض و ہذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس و المال و ذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر و قلتہ فکذا ما ہو بدلہ و ما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا و لہذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ و ان کانت لا یؤخذ منہا الجزیۃ — اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہی کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہی حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جسکا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہی جیسے نابالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہی اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہی اور مہاجرین و انصار میں سے کسی نے اسپر انکار نہیں کیا ہی اور اسی دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہی تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ اسلیے ہی کہ جزیہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہی اور یہ بلحاظ کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہی تو جو اسکے عوض لیا جاسکے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہی یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہی — ف — ابوداود و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہی اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداود میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہی کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہی اور جواب یہ ہی کہ جب اسناد صحیح ہی تو اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہوگا بلکہ تاویل یہ ہی کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہی جیسے بنی تغلب سے صلح میں ایسا ہی ہوا ہی — قال و توضع الجزیۃ علی اہل الکتاب و المجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ و وضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس — اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جزیہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الآیۃ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہانتک کہ دے جزیہ دین الخ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا ف یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف الشافعی رح ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالے وقاتلوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ کل واحد منہما یشتمل علی سلب النفس منہم فانہ یکتسب فیؤدی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے اسمیں اختلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہی بدلیل قولہ تعالے وقاتلوہم یعنے اللہ تعالی نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرو اور یہ عام ہی سب کو شامل ہی خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کرکے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں تو قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ماسوائے انکے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنے قتال پر رہے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہی تو انپر جزیہ باندھنا بھی جائز ہی کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہی کیونکہ وہ کمائی کرکے مسلمانوں کو ادا کرتا ہی اور اسکا نفقہ بھی اسکی کمائی سے ہوتا ہی۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم ونساؤہم وصبیانہم فیء لجواز استرقاقہم۔ اور اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین انپر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہی۔ ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان کفرہما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشأ بین اظہرہم والقرآن نزل بلغتہم فالمعجزۃ فی حقہم اظہر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ہدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہی خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہوگیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکے حق میں معجزہ بہت ظاہر رہا اور مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہی کہ اسنے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اسنے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوا اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزا سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جاوینگے اور اسکا جواب وہ ہی جو ہم بیان کرچکے ف یعنی انکا کفر شدید ہی اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہی اور کلام یہ ہی کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذا ظہر علیہم فنساؤہم وصبیانہم فیء لان ابا بکر الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیفۃ وصبیانہم لما ارتدوا وقسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا عال ہی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہوکر نبوت کا دعوی کیا اور بعد وفات آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان مرتدوں پر روانہ کیا اور بنی حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت قتال [illegible]

چنانچہ حضرت ابو دجانہ انصاری و نضر ابن انس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالے نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں۔ یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالهم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورۂ بالا ف۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانها وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وهما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاهلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مقاتلین کے قتل کا بدلا ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کیجاتی ہیں اور نہ انمیں لڑائی کی لیاقت ہے ف۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رأی۔ اور نہ ایسے پر جسکا کوئی عضو ندارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج والے ہوئے اور بوڑھے بہوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رض ولنا ان عثمان رض لم یوظفها علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابۃ رضی الله عنهم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لها فکذا هذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جسکی کمائی اُسکی ذات سے زائد نہو اور امام شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کا مطلق اطلاق ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن عفان رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اسکی کفایت سے بچتا نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائیگا جو اُسکی برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنے جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائیگا جو اُسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقهم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ اُن لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے لیکن یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اُسکے عوض تو جزیہ دیسکتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کیکے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہوسکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا ف۔ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہے اُسکا سبب دو امر ہیں ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑ دیا گیا تو اُسپر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہگیا اور ایک ہی سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یؤدی عنهم موالیهم لانهم تحملوا الزیادۃ بسببهم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہیں ادا کرینگے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُنپر واجب ہو لیا ہے

ولا توضع علی الرہبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر ہہنا وذکر محمد رح عن ابی حنیفۃ
انہ توضع علیہم اذا کانوا یقدرون علی العمل وہو قول ابی یوسف رح وجہ الوضع علیہم
ان القدرۃ علی العمل ہو الذی ضیعہا فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ ووجہ الوضع عنہم انہ
لا قتل علیہم اذا کانوا لا یخالطون الناس والجزیۃ فی حقہم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون
المعتمل صحیحا ویکتفی بصحتہ فی اکثر السنۃ - اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنے آبادی سے باہر اپنے عبادت خانوں میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور
امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اُسنے خود ضائع کر دی تو ایسا ہوگیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور اُن پر جزیہ
نہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُنپر قتل نہیں ہے جبکہ وے لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط
ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس اُنپر نہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے - ومن اسلم وعلیہ جزیۃ سقطت وکذلک اذا
مات کافرا خلافا للشافعی رح فیہما لہ انہا وجبت بدلا عن العصمۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط
عنہ العوض بہذا العارض کما فی الاجرۃ والصلح عن دم العمد ولنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولانہا
وجبت عقوبۃ علی الکفر ولہذا تسمی جزیۃ وہی والجزاء واحد وعقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت
ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانہا وجبت بدلا
عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام والعصمۃ تثبت بکونہ آدمیا والذمی یسکن ملک
نفسہ فلا معنی لایجاب بدل العصمۃ والسکنی - اور جو ذمی کہ مسلمان ہوگیا اور اُسپر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہوگیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مرگیا تو بھی ساقط ہوگیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے اُنکی دلیل یہ ہے کہ جزیہ
تو اُسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت وسکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہوگا جیسے اُسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اُٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض
صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے (رواہ ابوداؤد والترمذی واحمد والدارقطنی - اور ابوداؤد نے سفیان ثوری سے اسکے
یہ معنی بیان کیے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُسپر جزیہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیے ہیں -) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے
اور جزیہ وجزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اُسپر قائم نہیں کیجاتی ہے اور
اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اسلیے مشروع ہے کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہوگئی
اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنے وہ بدن سے مدد نہیں کر سکتا تو اُسپر جزیہ واجب
ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہوگیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت وسکونت کا عوض قرار
دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت وسکونت
کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں - فائدہ حتی عیب علیہ الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع
الصغیر ومن لم یؤخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ وجاءت سنۃ اخری لم یؤخذ وہذا عند ابی حنیفۃ رح

وقال ابو یوسف ومحمد رح یؤخذ منه وهو قال الشافعی رح وان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولهم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنة اما مسالة الموت فقد ذکرناها وقیل خراج الارض علی هذا الخلاف وقیل لا تداخل فیه بالاتفاق لهما فی الخلافیة ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤها تستوفی وقد امکن فیما نحن فیه بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤه ولابی حنیفة رح انها وجبت عقوبة علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناه ولهذا لا تقبل منه لو بعث علی ید نائبه فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسه فیعطی قائما والقابض منه قاعد وفی روایة یاخذ بتلبیبه ویهزه هزا ویقول اعط الجزیة یا ذمی وقیل عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیة عنه ثم قول محمد رح فی الجزیة فی الجامع الصغیر وجاءت سنة اخری حمله بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض هو مجری علی حقیقته والوجوب عند ابی حنیفة رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجیء والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخره اعتبارا بالزکوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناه فتعذر ایجابه بعد مضی الحول فاوجبناها فی اوله۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیے ایک میں ملجائینگے یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہی کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہانتک کہ سال گذر کر دوسرا سال آگیا تو اُس سے گذشتہ جزیہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ اُس سے جزیہ لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہی اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مرگیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اُس سے گذشتہ جزیہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مرگیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہی اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر کرچکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا (یعنی اختلاف اس صورت میں ہی کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہوگئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہی اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور انکا حاصل کرنا بھرپور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور یہاں جو صورت ہی اسمیں چند سال پے درپے گذرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہی کیونکہ کافر ہی بخلاف اسکے اگر مسلمان ہوگیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہی تو سب روایتوں سے اصح یہ ہی کہ قبول نہیں کیا جاتا ہی بلکہ اُسکو یہی حکم دیا جاتا ہی کہ خود لاکر کھڑے ہوکر امام یا اُسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہی پیش کرے اور ایک روایت میں یہ آیا کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اُسکا کپڑا پکڑ کر ہلا دے اور کہے کہ او ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے۔ بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہی اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں تو باہم تداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہی (مثلا ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعوی اُسپر مجتمع ہوگیا تو سب کے واسطے اُسکو ایک بار حد قذف ماری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہی اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہی چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

ہوتا ہے نہ زمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنے اب اُسکی حاجت نہیں ہے تنبیہ واضح ہو کہ امام محمدؒ نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گذر جانے پر محمول کیا یعنے دوسرا سال گذر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گذر جانا ضرور ہے تا کہ دونون سال کا جزیہ جمع ہو کر تداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے یعنے دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداے سال میں جزیہ واجب ہوجاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونون سال کے جزیہ جمع ہو جائینگے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہوجاتا ہے اور شافعی کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال مین واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنے قتل و نصرت تو اُسکا تحقق مستقبل ہی مین ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہے لیس ہمنے اسکو ابتدا سے سال مین واجب ٹھہرایا۔

فصل۔ ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان مین۔ ولا یجوز احداث بیعۃ ولا کنیسۃ فی دار الاسلام لقولہ علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسۃ والمراد احداثہا۔ جائز نہین ہے کہ دار الاسلام مین جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام مین خصی ہونا نہین ہے اور کنیسہ نہین ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کنیسہ بنانا نہین جائز ہے ف۔ اس حدیث کو بیہقی و ابو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادتگاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاریٰ یا اسکے برعکس ہے اور چونکہ نصرانیون مین سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تا کہ شہوت سے چھوٹ جائین لیس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح مین ہے۔ م۔ وان انہدمت البیع والکنائس القدیمۃ اعادوہا لان الابنیۃ لا تبقی دائمۃ ولما اقرہم الامام فقد عہد الیہم الاعادۃ الا انہم لا یمکنون من نقلہا لانہ احداث فی الحقیقۃ والصومعۃ للتخلی فیہا بمنزلۃ البیعۃ بخلاف موضع الصلوٰۃ فی البیت لانہ تبع للسکنے وہذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التی تقام فیہا الشعائر فلا تعارض فی اظہار ما یخالفہا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیہا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر اہلہا اہل الذمۃ وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارہا وقراہا لقولہ علیہ السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم ہو گئی تو اُنکو دوبارہ بنالین کیونکہ عمارت ہمیشہ نہین باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذمیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دیدیا لیکن ذمیون کو یہ قدرت نہین دیجائیگی کہ اُسکو شہر مین دوسری جگہ منتقل کرین کیونکہ درحقیقت جدید بنانے مین داخل ہے اور اُنکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہین بنانے کی اجازت بھی نہ دیجائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اسکے گھر مین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہرون کے واسطے ہے گانون کے واسطے نہین ہے کیونکہ اسلام شعائر شہرون ہی مین ظاہر کیے جاتے ہین تو انکے مخالف چیزون کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہین کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار مین ذمیون کو دیہات مین بھی اس سے منع کیا جائیگا کیونکہ ہمارے دیہات مین بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہین اور ابو حنیفہؒ سے جو انکی روایت کوفہ کے دیہات مین ہے کیونکہ وہان کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک مین شہرون و گانون سب مین ان باتون سے ممانعت کیجائیگی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب مین دو دین جمع نہین ہونگے ف۔ رواہ مالک و اسحاق و عبد الرزاق وغیرہم

فی الصحاح- قال ویؤخذ اہل الذمۃ بالتمیز عن المسلمین فی زیہم ومراکبہم وسروجہم وقلانسہم فلا یرکبون
الخیل ولا یعملون بالسلاح وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اہل الذمۃ باظہار الکستیجات والرکوب علی السروج
التی ہی کہیئۃ الاکف وانما یؤخذون بذلک اظہارا للصغار علیہم وصیانۃ لضعفۃ المسلمین ولان المسلم
یکرم والذمی یہان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیہ الطریق فلو لم تکن علامۃ ممیزۃ فلعلہ یعامل معاملۃ المسلمین و
ذلک لا یجوز والعلامۃ تجب ان یکون خیطا غلیظا من الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابریسم
فانہ جفاء فی حق اہل الاسلام ویجب ان یتمیز نساؤہم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل
علی دورہم علامات کیلا یقف علیہا سائل یدعو لہم بالمغفرۃ قالوا الاحق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ
واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی مجامع المسلمین فان لزمت الضرورۃ اتخذوا سروجا بالصفۃ التی تقدمت
ویمنعون عن لباس یختص بہ اہل العلم والزہد والشرف- اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس
وسواری وزین وٹوپی میں اپنے آپکو مسلمانوں سے متمیز رکھیں کیونکہ مسلمانوں سے جدا ہوں یعنی گھوڑوں پر سوار نہوں
اور ہتھیار نہ لگاویں اور جامع صغیر میں مذکور ہی کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسی زینوں پر سوار
ہوں جو خچروں وگدہوں کے پالان کی صورت ہو اور یہ مواخذہ فقط اسواسطے ہو کہ انکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور ضعیف
مسلمان محفوظ رہیں اور اسواسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہو اور ذمی کی اہانت کیجاتی ہو اور پہلے انکو اسلام
نکیا جائیگا اور انپر راستہ تنگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہوتی تو انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جاتا و
اور یہ جائز نہیں ہی اور واجب ہو کہ علامت اسکے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جسکو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم
کی زنار نہ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہو کہ ذمیوں کی عورتیں ہماری عورتوں سے راستوں و
حماموں میں جدا کیجاتیں اور لازم ہو کہ ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشان کردیا جائے تاکہ سائل
انکے دروازوں پر کھڑا ہوکر انکے لیے مغفرت کی دعا نکرے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہو کہ ذمیوں کو سواری کی
اجازت نہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں پھر اگر اسکے
ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایسے اکاف کی صورت کی زین بناویں اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو
عالموں وزاہدوں وشریفوں کے ساتھ مخصوص ہو- ف- کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہو جس سے ذمی محروم ہیں- ومن
امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التی
ینتہی بہا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤہا والالتزام باق وقال الشافعی رح سب النبی علیہ السلام
یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینتقض ایمانہ فکذا ینتقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی
علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ- اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے
کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ
نہیں ٹوٹیگا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہو وہ یہ ہو کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرلے اور اسکو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہوا اور
جزیہ کا التزام ابھی باقی ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہو کیونکہ
اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا ہیں اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اسواسطے کہ امان کا عہد بجائے
ایمان کے ہی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہو اور ذمی بنانے کے
وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا [illegible]

کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانون کے اعتقاد کی اہانت ہے پس اس مودی کا قتل اولی ہے اور در المنتقی مین ہے یہ حکم اسوقت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نکرے اور اگر اُسنے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ مین فتوی دیا جائیگا۔ کما فی رد المحتار۔ اور حدیث مین ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ مین ہون یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرا دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھون نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اسکو خبر پہونچی کہ یہان ایک عورت ہے جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نکر چکا ہوتا تو مین تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ مین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسنے جواب مین آپ کو برا بھلا کہا تو مین نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ مین اس منافق کی گردن مار دون تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہین ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور سبکی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتوی دونگا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علما کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسنے بدگوئی کی تو یہ مسلمانون پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہوگیا و ہذا ہو الحق واللہ تعالے اعلم۔ قال ولا ینقض العہد الا ان یلتحق بدار الحرب او یغلبوا علی موضع فیحاربوننا لانہم صاروا حربا علینا فیعری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وہو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہین ٹوٹیگا مگر آنکہ وہ دار الحرب مین جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہوکر مسلمانون سے لڑائی کرین کیونکہ جب وہ لوگ ہمسے لڑنے والے ہوگئے تو عہد ذمہ بیفائدہ ہوگیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذا نقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اسکے معنی یہ ہین کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب مین ملجانے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیون سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانون کا غلبہ ہوا تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاویگا۔

فصل۔ نصارے بنی تغلب کے بیان مین فصل۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہین مشبہہ الیہا پہلے ابتدا مین

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہمسے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لونگا پس شاید بعض تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے انسے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو انکی مدد نہ دیں پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو چند انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصاری بنی تغلب یؤخذ من اموالہم ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر رضی صالحہم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ۔ اور نصارای تغلب کے اموال میں سے اسکا دو چند لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں انسے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویؤخذ من نسائہم ولا یؤخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیہن دون الصبیان فکذا المضاعفۃ وقال زفر رح لا یؤخذ من نسائہم ایضا وہو قول الشافعی رح لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر رض ہذہ جزیۃ فسموہا ما شئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والمرأۃ من اہل وجوب مثلہ علیہا والمصرف مصالح المسلمین لانہ مال بیت المال وذلک لا یختص بالجزیۃ الا تری انہ لا یراعی فیہ شرائطہا۔ اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دو چند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو دو چند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اسپر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسمیں جزیہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ہیں مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے وغیر ذلک۔ ویوضع علی مولی التغلبی الخراج ای الجزیۃ وخراج الارض بمنزلۃ مولی القرشی وقال زفر رح یضاعف لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا تری ان مولی الہاشمی یلحق بہ فی حق حرمۃ الصدقۃ ولنا ان ہذا تخفیف والمولی لا یلحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانیا بخلاف حرمۃ الصدقۃ لان الحرمات تثبت بالشبہات فالحق المولی بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تحرم علیہ الصدقۃ لان الغنی من اہلہا وانما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولی اما الہاشمی فلیس باہل لہذہ الصلۃ اصلا لانہ صین لشرفہ وکرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاہ۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اسپر جزیہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دو چند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دو چند لیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو چند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف مین اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق ہوگا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوے پر جبکہ وہ نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہی بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتون کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہی تو حرمت کے باب مین ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا دیا گیا (اگر کہا جاے کہ تونگر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ شبہہ موجود ہی تو جواب دیا کہ) تونگر کے مولی سے الزام نہین ہو سکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہین ہی اسواسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہی اگرچہ بالفعل تونگری اسکو مانع ہی اور تونگر کے آزاد کیے ہوئے مین تونگری موجود نہین ہی اور ہاشمی مین صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہین ہی اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگون کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہی تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا - قال وما جباہ الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اہداہ اہل الحرب الی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطی قضاۃ المسلمین وعمالہم وعلماءہم منہ ما یکفیہم ویدفع منہ ارزاق المقاتلۃ وذراریہم لانہ مال بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قتال وہو معد لمصالح المسلمین وہؤلاء عملتہم ونفقۃ الذراری علی الاباء فلو لم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال - امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہی اسکو مسلمانون کی مصلحتون مین صرف کرے جیسے دار الاسلام کی سرحدات کو لشکرون سے مضبوط کرے اور دریاؤن و نہرون کے پل بناوے اور مسلمانون کے قاضیون و عاملون و علما کو انکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجون اور انکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہی کیونکہ وہ مسلمانون کو بغیر قتال حاصل ہوا ہی اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہی کہ مسلمانون کی مصلحتون مین کام آوے اور یہ لوگ جنکا ذکر ہوا سب مسلمانون ہی کے واسطے کار کرتے ہین اور آل و اولاد کا نفقہ انکے باپ پر واجب ہوتا ہی پس اگر ان لوگون کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جاے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہونگے ف - اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہین - مصنف - ومن مات فی نصف السنۃ فلا شیء لہ من العطاء لانہ نوع صلۃ ولیس بدین ولہذا سمی عطاء فلا یملک قبل القبض ویسقط بالموت واہل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی واللہ اعلم - اور قاضی و علما وغیرہ مین سے جو شخص نصف سال مین (یا آخر سال مین ع -) مر گیا تو عطا مین سے اسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہی اور قرض نہین ہی اسی واسطے اسکو عطا کہتے ہین تو قبضہ سے پہلے مالک نہین آتا ہی اور موت سے ساقط ہو جاتا ہی اور ہمارے زمانہ مین اہل عطا قاضی و مفتی و مدرس ہی واللہ تعالے اعلم ف - اور زمانہ سابق مین جس شخص کو اسلام مین کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطا مین سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا ع - اصلی کافرون کے احکام شروع کیے چنانچہ فرمایا -

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدون کے احکام مین ہی - قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام فان کانت لہ شبہۃ کشفت عنہ لانہ عساہ اعترتہ شبہۃ فتزاح وفیہ دفع شرہ باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوۃ بلغتہ - اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہی تو وہ حل کر دیا جاے کیونکہ شاید اسکو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اُسکی بدی دور کرنے کے دو طریقون میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنے قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہین ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اُسکو پہونچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابے قتل و تاویل الاول انہ یستمہل فیمہل ثلثۃ ایام لانہا مدۃ ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفۃ رح و ابی یوسف رح انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک او لم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبہۃ ظاہرا فلا بد من مدۃ یمکنہ التامل فقدرناہا بالثلث ولنا قولہ تعالے فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامہال وکذا قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغتہ الدعوۃ فیقتل للحال من غیر استمہال وہذا لانہ لا یجوز تاخیر الواجب لامر موہوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیۃ توبتہ ان یتبرا عن الادیان کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرا عما انتقل الیہ کفاہ لحصول المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جاے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دیجائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذرون کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہین ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا ظاہرا کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جسمین غور کر سکے اور اسکی مقدار ہمنے تین روز مقرر کی (از یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک والبیہقی۔م) اور ہماری دلیل قول الٰہی عز و جل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنے مشرکون کو قتل کر دو حالانکہ اسمین مہلت دینے کی قید نہین ہے اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اُسکو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہونچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب مین تاخیر دینا جائز نہین ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ م) اور غلام و آزاد مین کچھ فرق نہین کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق ہیں یعنے دونون کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ و اشہد ان محمدا رسول اللہ کہکر اور تمام دینون سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اُسکا کوئی دین نہین ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اُس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ قال فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شیء علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہہنا ترک المستحب وانتفاء الضمان لان الکفر مبیح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوۃ غیر واجب۔ اور اگر اسپر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہین ہے اور یہان کراہیت کے معنی یہ ہین کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اسواسطے نہین ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہونچ جانے کے بعد واجب نہین ہے۔ واما المرتدۃ فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل مبیحۃ للقتل من حیث انہ جنایۃ متغلظۃ فتناط بہا عقوبۃ متغلظۃ وردۃ المراۃ تشارکہا فیہا فتشارکہ فی موجبہا ولنا ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ تعجیلہا یخل بمعنی [illegible]

الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية قال ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها مولاها اما الجبر فلما ذكرنا ومن المولى لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل على الاسلام - اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہین کیجائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اُسکو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہو کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہو پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھ لازم ہو اور عورت بھی مرتد ہونے مین اس جرم سخت مین شریک ہو تو اسکی سزا مین بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورتون کے قتل سے منع فرمایا۔ کافی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزاؤن کے حق مین اصل یہ ہو کہ اُنکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہو پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتون کی ذات سے لڑائی کی امید نہین ہو کیونکہ اُنکی خلقت مین جنگ کی صلاحیت نہین ہو بخلاف مردون کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگئی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہین ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہوگی ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کرکے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہو تو قید کرکے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیجائیگی جیسے بندون کے حقوق مین ہوتا ہو اور جامع صغیر مین فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیجائیگی خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کریگا پس جبر کی تو وہی وجہ ہو جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہو اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالے کا حق دونون مجتمع ہو جائین اور یہ بھی روایت آئی ہو کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو - قال ويزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربي مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه - اور مرتد کی ملکیت اپنے مالون سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہو مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہو یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہین ہوتی ہو کیونکہ وہ مکلف محتاج ہو تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہو جیسے وہ شخص جسپر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تاوقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ مرتد ایک حربی کافر ہو جو ہمارے ہاتھ مین مقہور گرفتار ہو تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہین ہوتا ہو یعنی بالفعل وہ حربی ہو اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہو پس یہ امر موجب ہو کہ اُسکی ملک و مالکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہو کہ مرتد پر جبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہو اور امید ہو کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمنے اسکے معاملہ مین توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہو جاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہین پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد

ہوجانا زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہوجائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا
سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہونچا اور قاضی نے اسکے
پہونچ جانے کا حکم دیدیا تو اسکا کفر جم گیا پس ارتداد اپنا عمل کریگا اور اسکی ملک زائل ہوجائیگی - **قال وان مات او
قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وہذا عند
ابی حنیفۃ رح** - اور اگر مرتد کو رمر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اسنے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اسکے مسلمان
وارثون کو ملیگا اور جو کچھ اسنے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے - **وقال ابو یوسف رح و
محمد رح کلاہما لورثتہ وقال الشافعی رح کلاہما فیٔ لانہ مات کافرا والمسلم لا یرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیأ
ولہما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت
فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃ رح انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی
کسب الردۃ لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن
ابی حنیفۃ رح اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ
بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ
بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدۃ
لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب الفیٔ
بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃ رح ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدہا ابطال حقہ وان
کانت صحیحۃ لا یرثہا لانہا لا تقتل فلم یتعلق حقہ بمالہا بالردۃ بخلاف المرتد** - اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ مرتد
کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اسکے وارثون کی ہونگی اور شافعی (اور مالک واحمد) نے کہا کہ دونوں
کمائیان مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جسکے
واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہوجائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسکی دونوں کمائیان بعد مرتد ہونے کے اسکی
ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اسکی موت کے بعد اسکی ملک اسکے وارثون کی طرف
منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اسکی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا
مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے
موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے
واسطے یہ شرط ہے کہ اسوقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اسکا وارث ہوگا تو امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو
شخص مرتد ہونے کی حالت میں اسکا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اسکا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد
ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اسکے مرتد ہونے
کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اسکے وارث بجائے اسکے مرتد کے وارث ہونگے
کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث
کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب
منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنے وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور
اسکی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اسوقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

ور کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہیں ہی تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہی اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسنے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ نہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کیجاتی ہی تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہی پس اُسکے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہی۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعی یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتدا باللحاق من اہل الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبتت الاحکام المتعلقۃ بہ وہی ما ذکرناہ کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمد رح لان اللحاق ہو السبب والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رح وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اُسکے لجانے کا حکم دیدیا تو اُسکے مملوک مدبر وام ولد سب آزاد ہو گئے اور اُسپر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اُسنے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثوں کی ہوگی۔ ف۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکی ملک میں بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب میں جانے سے پہلے یہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہی تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام میں سفر کے لیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہین کیونکہ اُنپر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہی جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہی لیکن بات یہ ہی کہ اُسکے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہی تو حکم قاضی ضروری ہوا اور جب اُسکی موت متقرر ہو گئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اُسکے مدبر وام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃ مرجانے میں ہوتا ہی پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت معتبر ہی کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہی اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہی تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں لجانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہی۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہی کیونکہ اُسکا حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اُسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی امام محمد کے نزدیک وہی وارث معتبر ہونگے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہی۔ ویقضی الدیون التی لزمتہ فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام وما لزمتہ فی حال ردتہ من الدیون یقضی مما اکتسبہ فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وعنہ انہ یبدأ بکسب الاسلام وان لم یف بذلک یقضی من کسب الردۃ وعنہ علی عکسہ وجہ الاول ان المستحق

بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلک الحالة لیکون الغرم بالغنم وجه الثانی ان کسب الاسلام ملکه حتی یخلفه الوارث فیه ومن شرط ہذہ الخلافة الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیه اما کسب الردة فلیس بمملوک له لبطلان اہلیة الملک بالردة عنده فلا یقضی دینه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحینئذ یقضی منه کالذمی اذا مات ولا وارث له یکون ماله لجماعة المسلمین ولو کان علیه دین یقضی منه کذلک ہہنا وجه الثالث ان کسب الاسلام حق الورثة وکسب الردة خالص حقه فکان قضاء الدین منه اولی الا اذا تعذر بان لم یف به فحینئذ یقضی من کسب الاسلام تقدیما لحقه وقال ابو یوسف ومحمد رح تقضی دیونه من الکسبین لانهما جمیعا ملکه حتی یجری الارث فیهما واللہ اعلم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام مین لازم ہوئے تھے وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت مین لازم ہوئے ہین وہ اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابوحنیفہ سے ایک روایت ہی یعنے زفر نے ابوحنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہی کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضون کو کافی نہو تو اُسکی ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہی) اور تیسری روایت ابوحنیفہ سے اسکے برعکس ہی یعنے پہلا ردت کی کمائی سے شروع کیا جاسے پھر اگر سب قرضہ ادا نہون تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہی) اور روایت اول کی وجہ یہ ہی کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہی وہ مختلف دو سببون سے مختلف ہی یعنے اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی قرضہ واجب الادا ہی اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہی پس دو مختلف سببون سے دو طرح کا قرضہ اُسپر واجب ہی اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونون مین سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام مین اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت مین مثلاً شراب اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونون کمائیان اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئین جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہی تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہی کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہی حتی کہ اس کمائی مین اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہی یعنی میراث پاتا ہی اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہی کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُسپر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہین ہی کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بوجہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اُسکا قرضہ نہین دیا جاسے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اسوقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے ذمی اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہین ہی تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانون کے واسطے ہوتا ہی اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہی پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہی کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثون کا حق ہی اور ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہی تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو باین طور کہ یہ کمائی ادا سے قرض کو کافی نہو تو ایسی صورت مین اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہی اور امام ابو یوسف و محمد (اور مالک و شافعی و احمد رح۔) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونون کمائیون سے ادا کیے جاوینگے کیونکہ دونون کمائیان اُسکی ملک ہین حتی کہ دونون مین میراث جاری ہوتی ہی واللہ تعالے اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وہبه او رہنه او تصرف فیه من امواله فی حال ردته فہو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وہذا عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوجہین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام

نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فتصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابي يوسف رح تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمد رح تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة رح انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر وتتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد لاستحقاقه القتل ولبطلان سبب العصمة في الفصلين فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل۔ اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف موقوف رہیگا یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو اُسکا ہر تصرف صحیح ہوگیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اُسکا تصرف باطل ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی اور امام ابو یوسف رح و محمد رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اُسنے کیا وہ جائز ہی۔ واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہی جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہوگئے پھر طلاق دی تو نافذ ہی) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہی (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاد صحیح ہی اور غلام کی طلاق جائز ہی اور شفاد یدینا اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہی ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہی جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہی اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہی اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہی جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہی حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہو جاے کچھ مساوات نہیں ہی اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے میں اختلاف ہی اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنے خرید و فروخت و عتق و رہن اور یونہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ ف۔) انمیں صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہی اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہی اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اُسمین اہلیت موجود ہی کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہی اور اسی طرح ملک بھی موجود ہی چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہی اسی وجہ سے اگر اُسکے مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینے تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہو گئی ہوتی تو وارث نہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہیں لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہی کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنے اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے کیونکہ ظاہر یہ ہی کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آویگا اسلیے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہوگیا ہی وہ مٹا دیا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہوگیا جو قتل نہیں کیجاتی ہی اور امام محمد رح کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہونگے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنے اُسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس

اعتقاد پیدا ہوا اور بڑھا ہو اُس سے پھر گیا تو ایسا شخص کثر اُسکو چھوڑتا ہی نہیں بلکہ اسکا انجام یہ ہی کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی ہی جو ہمارے قبضہ میں مقہور ہی چنانچہ اُسکی ملک موقوف ہونے میں ہم اسکی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہی اور یہ مرتد مانند اُس حربی کے ہوگیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کرکے مقہور کیا گیا تو اُسکے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اُسکی حالت میں ابھی اتنا توقف ہی کہ شاید امام اُسپر احسان کرکے اُسکو چھوڑ دے اور یہی حال اُس مرتد کا ہی یعنی جائز ہی کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہوگیا کیونکہ اُسکی عصمت واحترام باطل ہوگیا ہی تو اُسکی اہلیت میں خلل پیدا ہوگیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عمداً قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد میں صرف یہ استحقاق ہی کہ اُسکو جرم پر سزا دیجاے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہی اسی واسطے وہ قتل نہیں کیجاتی ہی۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازال الوارث عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جانے کا حکم ہو چکا اسکے بعد وہ مسلمان ہوکر دار الاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جسکو بعینہ پاوے اُسکو لے لے کیونکہ وارث اُسکا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہوگیا تھا اور جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجتمند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کر دیا تو وہ ضامن نہوگا اور بخلاف اُسکے ام ولد و مدبرون کے کہ وے اب رقیق نہیں بنائے جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاءً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہی تو یہ حکم نہیں توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے دار الحرب میں ملجانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہی کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اُسکا دار الحرب میں مل کر مردے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہی کہ جب قاضی حکم دیدے۔ واذا وطی المرتد جاریۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولدہ والولد حر وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینے سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اسکے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بیٹا ہوگا ولیکن اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو یہ پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں ملجاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہی چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کرکے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا۔ مف۔) اور رہا میراث کا بیان یہ ہی کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا لیس مجبور کرکے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم میں ہوگیا اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہی اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہوکر مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکی ماں ہی از راہ دین کے بہتر ہی تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ واذا لحق المرتد بمالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فھو فیء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقہ بدار الحرب فظہر علی ذلک المال فوجدتہ الورثۃ قبل القسمۃ رد علیہم لان الاول مال لم یجر فیہ الارث والثانی انتقل الی الورثۃ بقضاء القاضی بلحاقہ وکان الوارث مالکا قدیما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب مین مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہی اور اگر مرتد تنہا دار الحرب مین مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لیکر دار الحرب مین لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثون نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثون کو دیدیا جائیگا ان دونون صورتون کی دلیل یہ ہی کہ اول صورت مین مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اُسمین میراث جاری نہین ہوئی تھی اور دوسری صورت مین جو مال واپس ہوکر لے گیا وہ وارثون کی جانب منتقل ہوگیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب مین ملجانے کا حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا۔ ف۔ اور مال غنیمت مین جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اُسی کو دیا جاتا ہی۔ واذا لحق المرتد بدار الحرب ولہ عبد فقضی بہ لابنہ وکاتبہ الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمکاتبۃ جائزۃ والکتابۃ والولاء للمرتد الذی اسلم لانہ لا وجہ الی ابطال الکتابۃ لنفوذہا بدلیل منفذ فجعلنا الوارث الذی ہو یکون خلفہ کالوکیل من جہتہ وحقوق العقد فیہ یرجع الی الموکل والولاء لمن یقع العتق عنہ۔ اور اگر مرتد دار الحرب مین مل گیا اور یہان اُسکا ایک غلام ہی پس قاضی نے اُسکے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کردیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہوکر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہوکر آیا ہی اسواسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہوچکی ہی یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہی پس ہمنے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت مین حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہی یعنی مال کتابت یہان وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اُسی کی ہوگی جسکی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل علی ردتہ فالدیۃ فی مال اکتسبہ فی حال الاسلام خاصۃ عند ابی حنیفۃ رح وقالا الدیۃ فیما اکتسبہ فی الاسلام والردۃ جمیعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرۃ فیکون فی مالہ وعندہما الکسبان جمیعا مالہ لنفوذ تصرفاتہ فی الحالین ولہذا یجری الارث فیہما عندہما وعندہ مالہ المکتسب فی الاسلام لنفاذ تصرفہ فیہ دون المکسوب فی الردۃ لتوقف تصرفہ ولہذا کان الاول میراثا عنہ والثانی فیئا عندہ۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب مین مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اُس مال مین ہوگی جو اُسنے حالت اسلام مین کمایا ہی اور صاحبین کے نزدیک دیت اُسکی تمام کمائی مین ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہی کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہین اُٹھاویگی کیونکہ مددگاری نادر ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال مین ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دونون کمائیان اُسکا مال ہین کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونون مین اُسکے تصرفات نافذ ہین اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونون کمائیون مین میراث جاری ہوتی ہی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہی جو اُسنے حالت اسلام مین کمایا کیونکہ اسی مین اُسکا تصرف نافذ ہی اور وہ مال نہین جو اُسنے ردت مین کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی مین اُسکا تصرف ابھی متوقف ہی اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہوجاتی ہی اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہی ف۔ یعنی اگر وہ مرا یا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہی۔ واذا قطعت ید المسلم عمدا فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاہدرت بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاہدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یہدر بالابراء فکذا بالردۃ واما الثانی وہو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولے فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فہو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالے۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہوکر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اُسکی آدھی دیت اُسکے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرا ہی تو یہ حکم اسواسطے ہی کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس میں سرایت کرگیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل میں سرایت کرگیا جو محترم نہین ہی تو اُسکا خون رائگان گیا یعنی اُسکا خونبہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہدر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے سے معتبر نہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہو جاتا ہی باین طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہو جانے کے ہدر ہو جائیگا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب مین مل گیا یعنی اُسکے ملجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان واپس ہوکر اُسی زخم سے مرا تو خونبہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہی کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے میں زخم سرایت نہین کرتا ہو اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اُس تقدیر پر نئی زندگی ہی تو پہلے جرم کا حکم اب نہین لوٹایا جائیگا یہ سب اُس صورت مین کہ دار الحرب مین مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہین دیا تو اسمین اختلاف ہی جسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرتے ہین چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد وزفر رح فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اہدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام اسلے الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ وردت علی محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم تتخلل الردۃ وہذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامہا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین۔ اور مرتد کو ہنوز دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہین ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہوگیا پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہی اور امام محمد وزفر رح نے کہا کہ ان سب صورتون مین ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان مین مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رائگان گیا تو پھر مسلمان ہوجانے سے ضمانت عود نہین کریگی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہوکر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہین کرتی ہی امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جسوقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان مین ردت نہوتی تو خونبہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہوجاتا ہی تو ایسا قرار دیا جاتا ہی کہ گویا مرتد نہین ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ جرم کی حالت بقاء مین عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہین ہی بلکہ عصمت اُسی وقت معتبر ہی جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہی اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے دور ہی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ مین ملکیت قائم رہنے کا حال ہی۔ مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو

اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہی پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس
گھر مین داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے
کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہی اُسمین ملکیت باقی ہونا معتبر نہین ہی اسی طرح اس مقام
پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان مین مرتد ہوگیا پھر زخم سرایت کرکے جسوقت مرا ہی اُسوقت بھی مسلمان تھا۔
واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابى ان يسلم فقتل فانه يوفى مولاه مكاتبته
وما بقى فلورثته وهذا ظاهر على اصلهما لان كسب الردة ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتبا واما عند ابى حنيفة رح
فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة والكتابة لا تتوقف بالردة فكذا اكسابه الا ترى انه لا يتوقف تصرفه
بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى بطريق الاولى۔ اگر مکاتب مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا حالانکہ اُسنے مرتد ہونے
کے زمانہ مین مال کمایا ہی پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسنے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ
مال اُسکے پاس ہی اُسمین سے اُسکے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثون کا ہی
اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہی کیونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ملک ہی جبکہ وہ آزاد کے حکم مین ہی اسی طرح جب مکاتب
ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اسواسطے ہی کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے
مالک ہوتا ہی اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہین ہوتی) تو اُسکی کمائی
بھی متوقف نہوگی کیا نہین دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہوگا
ف۔ یعنی رقیت ایسی چیز ہی کہ اسکے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہین ہوتا اور اس معاملہ مین ارتداد اس سے کم ہی کیونکہ مرتد
کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہین اور مکاتب نے جب اسقدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہوجاتے
تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعياذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة فى دار الحرب
وولدت ولدا وولد لولدهما ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فئ لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد
الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد واصله التبعية
فى الاسلام وهى رابعة اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالثة جر الولاء والاخرى
الوصية للقرابة۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونون مرتد ہوگئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونون دار الحرب مین
مل گئے اور وہان عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام مین حاملہ ہو چکی تھی۔ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ
اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہوکر دونون مرتد اور دونون بچے گرفتار کیے گئے تو دونون بچے مال غنیمت
ہین اسواسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیت مین بچہ اپنی
مان کے تابع ہوتا ہی) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہی وہ ظاہر الروایۃ مین مسلمان
ہونے پر مجبور نہین کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کرکے مجبور کیا جائیگا اور اس
اختلاف کی اصل یہ ہی کہ مسلمان ہونے مین حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہی اور یہ چار مسئلون مین کا چوتھا
مسئلہ ہی کہ ان سب مین دو روایتین ہین اور دوسرا مسئلہ صدقۂ فطر ہی اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا
قرابت کے واسطے وصیت ہی ف۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ مین دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اُسکے باپ
کے فقیر ہونے کے صدقۂ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الروایۃ مین نہین ادا کریگا اور تیسرے مسئلہ مین اگر دادا
نے پوتے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہی تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے موالی کی جانب کھینچ لاویگا

اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ
داخل نہیں ہو اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہو اور ظاہر الروایۃ پہ داخل ہو۔ م ع۔ **قال وارتداد
الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث
ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف رح ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی رح
اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد**۔ جو طفل یعنے غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک ارتداد ہو اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام
ہو حتی کہ اگر اُسکے والدین کافر ہوں تو اُنکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہو اور مسلمان
ہونا اسلام معتبر ہو اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہو ف۔ میں
کہتا ہوں کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجایش ہو اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی
کرم اللہ وجہہ ہو چنانچہ آئندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ **لہما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل
اصلا ولانہ یلزمہ احکاما یشوبہا المضرۃ فلا یؤہل لہ ولنا فیہ ان علیا رض اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام
اسلامہ وافتخارہ بذلک مشہور**۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہو تو
اُسکا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا یعنے یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا
اسلام معتبر کرنے میں اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جنمیں مضرت ہو تو اسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہوگی یعنے مثلاً
اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ
وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے اسپر افتخار کیا ہو جو مشہور ہو ف۔ یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن
میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہو کہ محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خسر ہیں
اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری
بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے
میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابری کر سکتا ہو اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ
نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جسمیں مذکور ہو کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور
وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہو تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہو محمد ابن عبد اللہ کہتا
ہو کہ وہ پیغمبر ہو اور کسی نے اُسکی پیروی نہیں کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابیطالب
کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھکو تمنا رہی کہ کاشکے میں اُسوقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی
اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جسوقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور
حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہو کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہو اور بعض روایات
میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ
حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہو پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد
ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے
ذکر کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ترسٹھ [۶۳] برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ۴۰ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اُسوقت آپ روے زمین پر تمام بنی آدم سے
افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپکی عمر شریف ترسٹھ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی
قریب پینسٹھ کے بیان کی پس ظاہرا اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے ترسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس
تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپکی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیئیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ ترسٹھ سال ہوا اور واضح
ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوا اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ
عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد
ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید بن حارثہ ہیں
لہذا علما نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اسطرح کہ اہل خاندان میں سے
اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اسطرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر
ہیں اور لڑکوں میں علی ہیں اور موالی میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجملہ سب روایات متفق
ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام
صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ امام مالک نے موطا میں حضرت علی ابن الحسین سے
روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس
یہ صحت اسلام کی دلیل ہے مصنف - ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار
عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لا ترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقباویۃ
وہی من اجل المنافع وہو الحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرہا فلا یبالی بما یشوبہ - اور اس دلیل سے طفل کا
اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے
جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ ابدی سعادت
اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اسپر مبنی ہیں پس اگر میراث
وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اسکی پروا نہیں ہوگی ف - یہ تقریر تو اسکے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اسکا مرتد ہونا تو
وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا - ولہم فی الردۃ انہا مضرۃ محضۃ بخلاف
الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی امر ولابی حنیفۃ ومحمد رح فیہما انہا موجودۃ
حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لان القتل عقوبۃ والعقوبات
موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیہم وہذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصبیان لا یصح ارتدادہ
لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لا یعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہیں ہے
میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے (اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف
سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اُسکی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے
کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلی منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل
ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ در حقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد
کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اُسکا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر رحم کر کے

اُسنے سزا مین اُٹھادی گئی ہین اور یہ سب اختلاف ایسے طفل مین ہی جو اسلام وکفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُسکو نہین سمجھتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا صحیح نہین ہی کیونکہ اُسکا اقرار اسلام اُسکے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہین ہی اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہی جسکی سمجھ زائل ہو گئی ف یعنی اُسکا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہین صحیح ہی۔

باب البغاة

یہ باب باغیون کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہین جو امام حق پر ناحق خروج کرین اسکی توضیح یہ ہی کہ جب مسلمانون نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُسکے سایہ مین امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانون کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے انپر کچھ ظلم کیا ہی تو یہ باغی نہین ہی بلکہ امام پر واجب ہی کہ اپنا ظلم چھوڑکر اُنکے ساتھ انصاف کرے اور لوگون کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نکرین اور امام کی بھی اعانت نکرین اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہین کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہی تو یہ لوگ باغی ہین اور ہر شخص جو قتال کرسکتا ہو اُسپر واجب ہی کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہی جو کوئی اُسکو جگاوے اللہ تعالیٰ اُسپر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہمکو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہین اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہین اور ہمارے زمانہ مین صرف قبلہ کا حکم ہی اور عادل و باغی ہم نہین پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہین۔

م ع۔ واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاہم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبہتہم لان علیا رضی اللہ عنہ فعل کذلک باہل حروراء قبل قتالہم ولانہ اہون الامرین ولعل الشر یندفع بہ فیبدأ بہ۔ اگر مسلمانون مین سے کوئی قوم تغلب کرکے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہی کہ اُنکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسواسطے کہ شبہہ دور کرنا دونون مین سے آسان امر ہی اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے ف اور حروراء ایک گانو ہی کوفہ کے قریب وہان خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ [illegible] کے ساتھ دو شخصون کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء مین جمع ہوئے تو مین نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید مین ان لوگون سے باتین کرون آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھپر اُنکی طرف سے خوف ہی مین نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہین ہی پس مین نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہانتک کہ اُن لوگون کے پاس پہونچا تو اُنھون نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہین مین نے کہا کہ مین تمھارے پاس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچازاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہون پس اُنمین سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس مین نے کہا کہ وہ کیا باتین ہین جنکا تمنے اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور آپکے چچازاد بھائی پر عیب نکالا ہی اُنکو میرے سامنے بیش کرو اُنھون نے کہا کہ تین باتین ہین اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الٰہی مین لوگون کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابوموسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہی کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگون کے جورو بچے قید نہین کیے اور نہ اُنکا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کفار ہین تو ہمکو اُنکے مال و اُنکی جانین حلال ہین اور اگر وے مسلمان ہین تو پھر اُنکا قتل کرنا حرام ہی اور تیسری بات یہ ہی کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المؤمنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں پس میں نے
اُنسے کہا کہ اگر میں تمکو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤگے کہنے لگے کہ ہاں واللہ پھر جائینگے تب میں نے کہا کہ اللہ عز وجل فرماتا ہے
لاتقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالے یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنے احرام میں جو شخص شکار مارے اسکی قیمت اللہ تعالی
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما
من اہلہ وحکما من اہلہا یعنے شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو پس میں تمکو قسم دلاتا ہوں
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا انکی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہو کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا انکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور انکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے
کوفہ میں حضرت حضرت عائشہ اور انکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کرکے وہ امور
حلال سمجھو گے جو تم دوسری باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المؤمنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
ہم آپکو خانہ کعبہ سے نہ روکتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول اللہ
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہوگئے اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے انہیں سے دو ہزار پھر کر میرے
ساتھ آگئے اور باقی سب رہگئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم یعنی
اور اللہ عز وجل نے فرمایا وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیۃ یعنے اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالے نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کافر ہو جاتا ہے
بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالے نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہانتک
کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہانتک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع ہو لاوے۔م۔ ولا
یبدأ بالقتال حتی یبدءوہ فان بدءوہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہکذا ذکرہ القدوری
فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسکروا واجتمعوا
وقال الشافعی رح لا یجوز حتی یبدءوا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وہم مسلمون بخلاف
الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان الحکم یدار علی الدلیل وہو الاجتماع والامتناع وہذا لانہ لو انتظر
الامام حقیقۃ قتالہم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرہم واذا بلغہ انہم یشترون السلاح
ویتاہبون للقتال ینبغی ان یاخذہم ویحبسہم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان
والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب
عند الغناء والقدرۃ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نکرے یہانتک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کریں تو اسنے یہانتک قتال کرے کہ انکی جماعت متفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی

مختصر مین ذکر کیا ہی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر وجماعت باندھین تو اُنسے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ جبتک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نکرین تب تک اُنسے قتال نہین جائز ہی کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہی کہ دفع کرنا مقصود ہوا اور باغی لوگ بھی مسلمان ہین برخلاف کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم کا مدار دلیل پر ہی اور دلیل یہ ہی کہ وہ لوگ مجتمع ہوے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہین یعنی اُنسے قتال جائز ہوگیا اسواسطے کہ اگر امام اُنکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو لیسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہوگا یعنے جماعت کثیر وقوی ہو جائیگی تو اُنکی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُنکے قتال کی دلیل پر ہی اور جب امام کو یہ خبر پہونچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہین تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کرکے قیدخانہ مین ڈالے یہانتک کہ وسے لوگ اس بات سے بالکل باز آوین اور توبہ کرین اور یہ اسواسطے ہی کہ جہانتک ممکن ہی شر دور کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہی کہ جب مسلمانون مین فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرلے یہ اُس حالت پر محمول ہی کہ کوئی امام نہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو جہانتک دسترس وقدرت ہی اُسکی اعانت واجب ہی ف کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتے تفئ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہی یہانتک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت مین حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہی کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہین اگرچہ گنہگار رہین۔ فان کانت لہم فئۃ اجہز علی جریحہم واتبع مولیہم دفعا لشرہم کیلا یلحقوا بہم وان لم یکن لہم فئۃ لم یجہز علی جریحہم ولم یتبع مولیہم لاندفاع الشر دونہ وقال الشافعی رح لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلہم وقد اجابہ بما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ۔ پھر اگر ان باغیون کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ مین مجروح ہین اُنکو مقتول کردینا چاہیئے اور بھاگنے والون کا پیچھا کیا جاوے تاکہ اُنکا شر دور ہو ایسا نہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے ملجاوین اور اگر اُنکی کوئی مددگار جماعت نہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوونکا پیچھا کیا جاوے کیونکہ بدون اسکے شر دور ہوگیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونون صورتون مین نہین جائز ہی کیونکہ جب اُنھون نے قتال چھوڑ دیا تو انکا قتل کرنا دفع شر نہین رہا اور جواب اسکا وہی ہی جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہی اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہین ہی ف اور درصورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوونکا اُنسے ملنا دلیل قتال ہی کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہین اسی واسطے مجروح کو قتل کردیتے ہین کہ اچھا ہوکر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولا یسبی لہم ذریۃ ولا یقسم لہم مال لقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یوخذ مال وہو القدوۃ فی ہذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لہم فئۃ۔ اور باغیون کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافرون کے مملوک نہین بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہی کہ باغیون کے قتال مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہین یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہمپر واجب ہی اور قیدی کے حق مین جو آپنے فرمایا تو تاویل یہ ہی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ باغیون کے واسطے کوئی جماعت نہو ف ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ وزبیر و اُنکے ساتھیون نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اُسنے پکارا

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرلے اور جو ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا وکذا رواہ عبدالرزاق۔ اور یہی بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے کا پیچھا مت کرو اور باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمھارے ہیں اور کوئی عورت تمھارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے لیں آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المؤمنین اُنکے خون ہمکو حلال ہیں اور اُنکی عورتیں ہمکو نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں لیں اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کرکے پناہ لیتے۔ فان کانت لقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا ولانہم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کردے اور اگر چاہے اُسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہیگا اور اسلیے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلوا بسلاحہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رح لا یجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیا رض قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اولے والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لیکر اُنکے ذریعہ سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اُسکی رضامندی کے اس سے نفع اُٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کردیا (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کردیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ۔ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور اُنکو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولے جائز ہے اور اسمیں بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر

لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہی ہے ف۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سواء
لیے تاکہ عام مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو۔ م۔ف۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کرکے گنہگار ہوتے تو انکے
ہتھیار لے لینے کا ضرر انکو کمتر پہونچا اور گناہ کا ضرر عظیم انسے دور ہوگیا اور اس سے ظاہر ہوا کہ اگر باغی لوگ در حقیقت
باغی نہوں بلکہ کسی دلیل و شبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لے لینا بھی جائز ہے کیونکہ انکا شبہہ
علم و تحقیق سے یا بعد تحقیق کے خطا ہے تو در حقیقت انکا قتال بیفائدہ ہے۔ م۔ ویحبس الامام اموالہم ولا یردہا
علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیردہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرہم بکسر شوکتہم
ولہذا یحبسہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد
بعد التوبۃ فلانہ فاتت الضرورۃ ولا استغنام فیہا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس
نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہانتک کہ جب باغی توبہ کریں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم
نکرنے کی دلیل تو ہم بیان کرچکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اسکو روک
رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ انکی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ
امام کو اسکی ضرورت نہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کرکے انکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا
مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہے کہ ضرورت دور ہوگئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت
نہیں ہیں۔ قال واذا جباہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا
لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمہم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی
مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اہلہ فیما بینہم وبین اللہ تعالی ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل
الی مستحقہ قال العبد الضعیف قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان
کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ
الامام لانہ یحمیہم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہوکر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کرلیا
بعد فتح کے امام اسکو دوبارہ نہیں لیگا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنی انکی حمایت کرے تو اُن سے خراج
و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف
کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا انکو کافی ہوگیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا اور اگر باغیوں نے اسکو اپنے موقع پر نہیں صرف
کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے انپر از راہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالی یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اُسکے مستحقین کو
ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہونچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ میں
خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو
دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر
ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ عشر فقیروں کا حق ہے اور
ہم اسکو باب الزکوۃ میں بیان کرچکے ہیں پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حمایت
کریگا کیونکہ اسکی حکومت ظاہر ہوگئی۔ ومن قتل رجلا وہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہ شیء لانہ
لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب۔ اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے
ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام انپر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُنپر نہین تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہین ہوا جیسے دار الحرب مین
قتل واقع ہونے کا حکم ہی ف یعنی دار الحرب مین دو شخص مسلمان مین سے ایک نے دوسرے کو مارڈالا پھر قاتل
دار الاسلام مین آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہین لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اہل المصر رجلا
من اہل المصر عمدا ثم ظہر علی المصر فانہ یقتص منہ وتاویلہ اذا لم یجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک
وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوے پھر شہر کے ایک
شخص نے شہری شخص کو عمداً مارڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام
نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ اس شہر پر باغیون کے احکام جاری نہین ہوے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی
وہان سے اُکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہان سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا ف
پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیون کا تسلط پورا نہین ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اہل العدل
باغیا فانہ یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الآن علی حق ورثہ وان قال قتلتہ
وانا اعلم انی علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یرث الباغی
فی الوجہین وہو قول الشافعی رح واصلہ ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا
یأثم لانہ مامور بقتالہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویأثم وقال الشافعی رح
فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما
او قتل نفسا معصومۃ فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعۃ ولنا اجماع الصحابۃ رض ورواہ الزہری رح
ولانہ اتلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ ملحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ
اہل الحرب وتاویلہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحۃ عن
تاویل ولا الزام لعدم الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام
اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق
فلا یمنع الارث ولابی یوسف رح فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع
والحاجۃ ہہنا الی استحقاق الارث فلا یکون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی
دفع الحرمان ایضا اذ القرابۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقاءہ علی دیانتہ فاذا
قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل مین سے ایک شخص نے اپنے مورث
باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اسمین دو صورتین ہین ایک
یہ کہ باغی نے کہا کہ مین اسوقت بھی حق پر تھا اور مین اب بھی حق پر ہون تو اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ
اُسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ مین باطل پر ہون تو اُسکا وارث نہین ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی
اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دونو صورتون مین وارث نہین ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہی اور اس اختلاف
کی اصل یہ ہی کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہین ہوگا اور گنہگار بھی نہین ہوگا کیونکہ اُسکو
باغیون کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہی تاکہ باغیون کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک
ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول مین کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول
مالک ہی) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کرلی حالانکہ اُسنے حالت ارتداد مین کوئی جان یا مال تلف کیا ہو تو

ایسا ہی اختلاف ہی (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہو اور اس حالت مین اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو
بالاتفاق ضمان واجب ہی) پس شافعی کی دلیل یہ ہی کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُسپر ضمان واجب
ہی جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے مین واجب ہوتی ہی اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی جسکو امام زہری
نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہی کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے
نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہی اور خوارج مین جا کر مل گئی اور وہان اُسنے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی
تو اسکا کیا حکم ہی پس زہری رح نے جواب مین لکھا کہ خوارج کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ
اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر مین حاضر تھے پس ان سب کی رائے
اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُسپر حد نہین ہی اور اگر کسی
نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھکر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہین ہی اور اگر خارجیون کے پاس کسی مسلمان کا مال
بعینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم مین یہ بات ہی کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو
اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگادے تو اُسکو حد قذف مارو- رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن
الزہری- ت- اور دوسری دلیل یہ ہی کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ
ملجاتی ہی یعنے ضمان دور ہونے مین تاویل فاسد بمنزلۂ تاویل صحیح کے ہی بشرطیکہ تاویل فاسد والون کو قوت منعت
حاصل ہو جیسے حربی کا فرون اور اُنکی تاویل مین جو منعت قوت کے ساتھ ہی یہی حکم ہی (یعنے اگر حربیون نے لڑائی مین
مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہو گئے تو اُنپر قصاص یا ضمان نہین ہی) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ احکام مین
الزام یا التزام ضرور ہی یعنے حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہین کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے
اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہی اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہین پایا جاتا ہی کیونکہ امام کی ولایت
اُسپر نہین ہی کیونکہ اُنکو دفعیہ کی قوت حاصل ہی اور جبتک کہ اُنکو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اُسوقت تک امام کی ولایت
باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہی یعنی اپنے
اعتقاد مین وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہی برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہی کیونکہ حق شرع
مین منعت کا کچھہ اعتبار نہین جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہین کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہی
تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال مین محروم ہی اس
دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے مین ہی اور یہان حاجت استحقاق ارث کی ہی تو ارث کے
بارہ مین تاویل فاسد کا اعتبار نہوگا یعنے باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہین کہ
یہان محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہی اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہی تو محرومی دور ہونے مین بھی تاویل فاسد
معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہی کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنے کہے کہ مین اُسوقت حق پر تھا لہذا
اگر اُسنے کہا کہ مین باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہین پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے
بھی محروم ہو جائیگا- ف- خلاصہ یہ ہی کہ باغی نے جسوقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی
درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہی لیکن اس بناء پر جو اُسنے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل معتبر
ہوگی کیونکہ جیسا کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائین تو اُنپر قصاص نہین ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد مین مشرک کو حق
جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہی اس بارہ

مین بدرجۂ اولی معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اسنے لڑائی مین اپنے مورث کو قتل کیا اور
قاتل میراث سے محروم ہوتا ہی تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہین حالانکہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ اگر امام کے ساتھ ایک
شخص اہل عدل مین ہو اور اسکا باپ باغیون کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اسکی
میراث سے محروم نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے باغیون کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا
گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اسنے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک
اسکی تاویل فاسد یہان بھی کار آمد ہوگی جیسے کفار کی بد اعتقادی بعد مسلمان ہوجانے کے محروم نہین کرتی ہی لہذا اگر
باغی نے کہا کہ مین اسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہون یعنی جو حکم شرع مین نے سمجھا ہی یہی حق ہی تو وہ محروم
نہوگا اور اگر اب کہتا ہی کہ مین اسوقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہی کہ مین نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا
ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ بالکوفۃ من اہل
الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس
السلاح لا بیع ما لا یقاتل بہ الا بصنعۃ الا تری انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ہذا الخمر
مع العنب - واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور انکے لشکر مین ہتھیار بیچنا مکروہ ہی کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہی اور
کوفہ مین اہل کوفہ کے ہاتھ اور جسکو خوارج مین سے نہ پہچانتا ہو اسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہین کیونکہ شہرون
مین صالحین عادل غالب لوگ ہین پھر مکروہ خود ہتھیارون کا بیچنا ہی اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے
قتال نہین ہوسکتا ہی اسکا بیچنا مکروہ نہین ہی یعنی جیسے لوہا وغیرہ کیا نہین دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہی اور
اسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہین ہی جس سے طنبورہ بنتا ہی اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہی ف یعنی شراب بیچنا حرام ہی حالانکہ انگور بیچنا جائز ہی

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان مین ہی - یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہوا اور یہ دریافت نہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہی
اللقیط سمی بہ باعتبار مآلہ لما انہ یلقط والالتقاط مندوب الیہ لما فیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ
فواجب - لقیط کا نام لقیط بلحاظ اسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ وہان سے اٹھا لیا جاتا ہی یعنی لقیط کے معنی لغت مین
اٹھایا ہوا اور لقیط کا اٹھا لینا مستحب ہی کیونکہ اسمین اسکی پرورش ہی اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے
نہ اٹھانے سے یہ ضایع ہوجائیگا تو اسپر اٹھانا واجب ہی - قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما ہو الحریۃ
وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب - لقیط آزاد ہوتا ہی کیونکہ آدمی مین اصل آزادی ہی اور یون ہی دار الاسلام
بھی آزادون کا ملک ہی اور اسواسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہی ف یعنی دار الاسلام مین اکثر لوگ آزاد ہین تو
اکثرین کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنے
جو شخص اٹھا لایا ہی وہ اسی مال سے اسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اسکے ساتھ مال نہو تو فرمایا - والنفقۃ فی بیت المال
ہو المروی عن عمر وعلی رضہ ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال لہ ولا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال
لہ ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالضمان ولہذا کانت جنایتہ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ
لعدم الولایۃ الا ان یامرہ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولایۃ - اور اسکا نفقہ بیت المال مین ہوگا اور یہ
حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے مروی ہی (چنانچہ مالک نے موطا مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین روایت کیا - ت -)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہی جو کمائی سے عاجز ہی اور اُسکا مال نہین اور نہ قرابت ہی تو ایسے لنجے کے مشابہ ہوگیا جسکا کچھ مال نہو لینے جیسے لنجے کا نفقہ بیت المال مین ہوتا ہی اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال مین ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال مین داخل ہوتی ہی حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچہ اُٹھاوے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہی تو بیت المال اسکا خرچہ اُٹھاتا ہی اور ملتقط جو کچھ اُسکی پرورش مین خرچ کرے وہ احسان ہی کیونکہ ملتقط کو اُسپر کوئی ولایت نہین ہی لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ تو اُسپر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہی ف اور اگر قاضی نے یہ نہین کہا کہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اُسپر قرضہ نہین ہوگا یہی اصح ہی۔ ع ف۔ قال فان التقطہ رجل لم یکن لغیرہ ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ لسبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اُٹھالایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہین ہی کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہونچ گیا ہی۔ فان ادعی مدعی انہ ابنہ فالقول قولہ معناہ اذا لم یدع ملتقط نسبہ وہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یتضمن ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو اُسی کا قول قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہین کہ ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی نہین کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب ثابت ہوجائیگا اور یہ استحسان ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہو کیونکہ اُسکا قول تو ملتقط کا حق ہٹانے کو شامل ہی اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق مین ایسے امر کا اقرار ہی جو اُسکو نافع ہی کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی پہ دلیل ہی اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہی کہ مدعی کا دعوی صرف اُسی بچے کے نسب ثابت ہونے مین صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ ہٹانے مین معتبر نہوگا اور دوسرا قول یہ ہی کہ نسب ثابت ہونے کی بنا پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہوجائیگا اور اگر ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاساً و استحساناً صحیح ہی لیکن اصح یہ ہی کہ قیاساً نہین صحیح ہی اور استحساناً صحیح ہی چنانچہ مبسوط مین مصرح ہی۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ فی جسدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابنہما لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدہما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا اقام الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملتقط کے سوا دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون مین سے ایک نے لقیط کے بدن مین کوئی علامت بیان کی تو وہی اولی ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہی کیونکہ یہ علامت اُسکے کلام کے موافق ہی اور اگر کسی نے کوئی علامت نہین بیان کی تو لقیط ان دونون کا بیٹا قرار دیا جائیگا کیونکہ دعوی کرنے مین دونون ایک ساتھ برابر ہین اور اگر دونون مین سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت مین ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کیے تو دوسرا مقدم ہوجائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقوی دلیل ہی۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وہذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وہو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وہو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ۔ اگر یہ لقیط مسلمانون کے شہرون مین سے کسی شہر مین یا مسلمانون کے گانون مین سے کسی گانون مین پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا

کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے
دعوی میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اوس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام ثنا جو بذریعہ دارالاسلام
کے اسکو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ میں صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام کے بارہ
میں صحیح نہوا جو اُسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا و
ہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی
مکان المسلمین اختلفت الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقہ وفی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواجد وہو روایۃ ابن سماعۃ عن محمد رح لقوۃ الید الا ترے ان تبعیۃ الابوین
فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافرا وفی بعض النسخ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور
اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گانوں یا بیعہ یا کنیسہ میں پایا گیا تو وہ ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو بلاخلاف
یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جسنے اُسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اُسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت
میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنے اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پانے والے کا اعتبار
ہے یعنے اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اُسنے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان
ہے اگرچہ اُسنے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں
دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونیکو دار کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کرکے اسلام کا اعتبار کیا ہے
یعنے خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہرحال مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط
عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہرا الا ان یقیم البینۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اُسکا
قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہونگے۔
فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانہ ینفعہ وکان حرا لان المملوک قد تلد لہ الحرۃ فلا تبطل الحریۃ
الظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائیگا
کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاویگا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو
لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من
الذمی ترجیحا لما ہو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنے آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعوی رد کردیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں
جو امر بہتر ہے اُسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان
مشدودا علی دابۃ وہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ
صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ للقیط ظاہرا۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جسپر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال
ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کردے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک و محافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہو اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کردے کیونکہ لیا ہر وہ لقیط کا مال ہے۔ وله ولاية الانفاق وشراء ما لا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اُسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة۔ اور ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں نا پدید ہے ف۔ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا تصرفه في مال اللقيط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك تتحقق بالرای الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھوار ہو اور مال کی بڑھوار کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے ف۔ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اسکی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ويواجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري رح في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يواجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما نذكره في الكراهية ان شاء الله تعالى اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیدے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنی مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ ملتقط کو اسکے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اسکو انشاء اللہ تعالی ہم ذکر کرینگے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔ قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه ماذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه

يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس - جس شخص نے مال لقطہ اُٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہی بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کرلیے ہوں کہ مین اسکو اسواسطے لیتا ہون تاکہ اسکی حفاظت کرون اور اسکے مالک کو واپس کردون کیونکہ ایسے طور پر اُٹھا لینے کی شرعًا اجازت ہی کیونکہ حدیث مین ہی کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کرلے - رواہ اسحاق - ع م بلکہ عامہ علما کے نزدیک چھوڑنے سے اُٹھا لینا بہتر ہی بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضایع ہوجانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہی - (جیسے مثلًا بکری ہو جسکی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھاجائیگا) اور جب یہ حال ہی تو وہ اُٹھانے والے کے ذمہ ضمانت نہوگا - (حتی کہ اگر ضایع ہوجاوے تو ضامن نہین ہی) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہونچانے کے لیے اُٹھایا تھا تو بھی امانت ہی کیونکہ ان دونون کا باہمی تصدیق کرنا ان دونون کے حق مین حجت ہی تو گواہی کے مانند ہوگیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ مین نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر کا مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اُٹھاتے وقت گواہ نہین کیے پھر کہا کہ مین نے مالک کے واسطے اُٹھایا تھا اور مالک نے اسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہی کیونکہ اُسنے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہی) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعوی کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنی مین نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اسمین شک پیدا ہوگیا تو اُسکے اقرار سے جو تاوان اُسپر یقینی ہوگیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اسکی معارض موجود ہی یعنی بظاہر جو شخص کام کرتا ہی وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہی اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے مین اسقدر کافی ہی کہ اُسنے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہی تو اُسکو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہی خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہون کیونکہ لقطہ اسم جنس ہی ف ملتقط کو چاہیے کہ اُسکی شناخت کراوے - قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد رح في الاصل بالحول عن غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رح لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راي المبتلى به وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى راي الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى عرفه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغي ان يعرفها في الموضع

الذی اصابہا فی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیئا یعلم ان
صاحبہا لا یطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ یبقی
علی ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لا یصح ۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اُسکی شناخت کراوے
اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اُسکی شناخت کراوے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت
ہو (اور ظاہر الروایۃ مین قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہو ع) اور یہ جو کہا کہ چند روز اُسکی شناخت
کراوے تو معنی یہ ہین کہ جسقدر امام کی رائے ہو اُتنے دن تک شناخت کراوے اور امام محمد نے مبسوط مین ایک سال
کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعی کا قول ہو کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جو شخص کوئی لقطہ اُٹھاوے تو اُسکو ایک سال شناخت کراوے ۔ رواہ اسحاق ۔ اور اسمین قلیل وکثیر کی کوئی
تفصیل نہین اور روایت اول کی وجہ یہ ہو کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ مین وارد ہوا ہو جو سو دینار قیمتی ہزار درم
کا تھا اور ہمنے دس درم و اُس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی مین اِس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا
ہو اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہو ولیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق مین دس درم یعنے ہزار درم نہین ہوتے
ہین پس احتیاطاً ہمنے دس درم مین بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی
راہ سے ہزار کے معنی مین نہین ہو تو اُسکے شناخت کا اندازہ ہمنے اُٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے
فرمایا کہ صحیح یہ ہو کہ ان مدتون مین کوئی مقدار لازمی نہین ہو بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہو کہ وہ برابر شناخت کراوے
یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اُسکا مالک تلاش نہین کریگا پھر اُسکو صدقہ کر دے اور اگر
لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہین رہ سکتی ہو تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اُسکی شناخت کراوے پھر جب اُسکے بگڑ جانے کا
خوف ہو تو اُسکو صدقہ کر دے اور چاہیے کہ اُسکی شناخت اُس جگہ پکارے جہان پائی ہو اور ایسی جگہون مین جہان لوگون
لوگون کا مجمع ہوتا ہو (جیسے بازارین ومسجدون کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے مین اُسکے مالک کو پہونچنے کی زیادہ
امید ہو اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہو کہ اسکا مالک تلاش نہین کریگا جیسے چھوارے کی گٹھلیان وانار کے
چھلکے تو انکا پھینک دینا مباح کر دینے کے معنون مین ہو حتی کہ بغیر شناخت کیے اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہو ولیکن وہ اپنے
مالک کے ملک پر باقی رہیگی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہین ہوتا ہو ۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق
بہا ایصالا للحق الی المستحق وہو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا و
ایصال العوض وہو الثواب علی اعتبار اجازتہ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا
پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اُسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اُسکو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اُسکا حق پہونچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہو خواہ
اسطرح کہ بعینہ لقطہ دیدے جبکہ اُسکا مالک ملجاوے یا اُسکا عوض یعنی ثواب پہونچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور
چاہے اُسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک آجاوے ۔ قال فان جاء صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بہا فہو
بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابہا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ و
الملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط
لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع وہذا لا ینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ
وان شاء ضمن المسکین اذا ہلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ ۔ پھر اگر
لقطہ کا مالک ایسی حالت مین آیا کہ ملتقط اُسکو صدقہ کر چکا ہو تو مالک کو اختیار ہو کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اُسکا ثواب

لیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہو اگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اسکی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ثابت ہوتی ہی اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اسکی اجازت کے اسکا مال فقیر کو دیدیا اگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہی اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہی جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعًا مباح ہی مگر اس شرط سے کہ مالک کو اسکا تاوان دیدے اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہی کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اسکے مال پر بغیر اسکی اجازت کے اسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاۃ والبقر والبعیر وقال مالک والشافعی رح اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ہذا الخلاف الفرس لہما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمۃ والاباحۃ مخافۃ الضیاع واذا کان معہا ما یدفع عن نفسہا یقل الضیاع ولکنہ یتوہم فیقضی بالکراہۃ والندب الی الترک ولنا انہا لقطۃ یتوہم ضیاعہا فیستحب اخذہا وتعریفہا صیانۃ لاموال الناس کما فی الشاۃ۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہی اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہی۔ (اور یہی قول احمد ہی) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہی اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہی کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہی اور مباح ہونا صرف اسکے ضایع ہونے کے خوف سے ہی اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہی) تو ضایع ہونے کا خوف کم ہی لیکن وہم باقی ہی تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہی اور چھوڑنا اچھا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہی جسکے ضایع ہونے کا خوف ہی تو اسکا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہی **ف** ولیکن حدیث زید ابن خالد میں ہی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اسنے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہی تو فرمایا کہ اسکو پکڑ لے وہ تیری ہی یا تیرے بھائی کی ہی یعنی اصلی مالک کی ہی یا بھیڑیے کی ہی اب پھر اسنے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ بھٹکے اونٹ کا کیا حکم ہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہانتک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہی کہ اسکے ساتھ اسکا حذاء و سقاء خود موجود ہی یہانتک کہ اسکا مالک اسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہی کہ یہ حکم آپنے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا لیکن جب خوف ہو تو اسکا پکڑ لینا اولی ہی۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک وان انفق بامرہ کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما نبین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اسکی ولایت قاصر ہی اور اگر قاضی کے حکم سے اسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہی اور غائب کی بھلائی کبھی اسکے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہی چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ اجرہا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الآبق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جاوے تو وہ اسکو دیکھیں

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے مین مالک کا
کا مال عین اُسکی ملک پر باقی رہیگا بغیر اسکے کہ مالک پر قرضہ پڑھے اور بھاگے ہوے غلام کے حق مین بھی قاضی ایسا ہی
کریگا ف یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر مین اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو
یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا
آتا ہے جو مزدوری مین قبول کیا جاتا ہے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت مین بیان
ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی
عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف
ہوا کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو گھیر لیگا تو اُسکو فروخت کرکے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی
رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے ف یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ عینہ باقی نہین رہ سکتی ہے اور
یہ اُسوقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا
لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان
یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستاصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رضـ وفی الاصل
شرط اقامۃ البینۃ وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من
البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت
صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ
دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذہ
الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جاوے تو ملتقط کو اسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک پر
قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہے اور ایسا کرنے مین دونون کے حق مین بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے
فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جسقدر اُسکی راے مین آوے ملتقط کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید
اُسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور
کو کھا دیگا تو مدت دراز تک نفقہ دینے مین کوئی بہتری کی نظر نہین ہے اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط مین
شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُسوقت دیگا کہ ملتقط گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جانور اُسکے
قبضہ مین غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت مین قاضی نفقہ دینے کا حکم نہین کریگا بلکہ صرف امانت کی صورت مین
یہ حکم کریگا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اسواسطے نہین ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو (جسمین مدعا علیہ منکر
کی ضرورت ہے) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہین ہین تو قاضی اُسکو کہیگا کہ اگر تو اپنے قول مین سچا ہے
تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہین واپس لیگا اور
کتاب مین جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول مین اشارہ ہے کہ ملتقط جب حاضر ہوا
اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جبھی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی
نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کردی ہو اور یہی روایت اصح ہے ف اور اگر صرف نفقہ دینے
کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہین لے سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان
یمنعہا منہ حتی یحضر النفقۃ لانہ حیی بنفقتہ فصار کانہ استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک

اذا الابق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس
ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن - پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اسکو دینے سے روکے یہانتک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اسکے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا
تو گویا لقطہ نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہوگیا (یعنے گویا لقطہ بقدر نفقہ کے بیع ہے) اور
اس سے بہت قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ اپنا جعل
حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہے جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ میں مال لقطہ تلف ہوگیا تو اسکا
قرضہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہوگیا ف
اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے - قال ولقطة الحل والحرم سواء
وقال الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يجيء صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل ولانها
لقطة وفي التصدق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كما في سائرها وتاويل ما روى
انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا
اور حرم مکہ کا لقطہ اور اسکے باہر کا لقطہ دونوں یکسان ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ شناخت کرانا یہانتک
واجب ہے کہ اسکا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لقطہ نہیں حلال
ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کرادے - رواہ البخاری ومسلم - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا ظرف اور اسکی بندش محفوظ کر لے پھر اسکو ایک سال
تک پکار دے - رواہ الستہ - حالانکہ کوئی تفصیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے کہ لقطہ حرم بھی ایک لقطہ
ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کردینے میں ایک طرح کی ملک اسکے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو
دوسرے لقطوں کی طرح اسمیں بھی مالک ہو جائیگا اور یہ حدیث شافعی نے روایت کی اسکے معنے یہ ہیں کہ اسکا لقطہ اٹھانا
حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اسکو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہوگا اس وہم سے کہ ظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے ف یعنی
یہان حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہرا کسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے وشناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں
کیونکہ اسکا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جسمیں مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہے جسکو اللہ عزوجل نے
آسمانوں وزمین کی پیدائش کے روز حرام کردیا پس وہ اللہ تعالی کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اسکے کانٹے نہ کاٹے
جاوین اور اسکا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اسکا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اسکی شناخت کرادے - الحدیث
اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ اسکا لقطہ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اسکی شناخت کرادے - رواہ البخاری و
مسلم - واذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها
اليه ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها
ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة
من وجه ولا يشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة

ہو البینۃ اعتبارا بالمالک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ علیہ السلام فان جاء صاحبہا وعرف
عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔ اور
جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعوی کیا تو اسکو نہ دیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اسنے کوئی علامت بیان
کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اسکو دیدے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کریگا اور امام مالک وشافعی نے کہا کہ مجبور کریگا اور علامت
بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درہموں کا وزن وشمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے
کہ ملتقط اسکے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو صورت لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا
ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے (یعنی جب ملتقط کو ملکیت میں دعوی نہیں ہے بلکہ صرف
قبضہ کا دعوی ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کردے پس حاکم دینے پر مجبور کریگا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے تو مدعی بدون حجت کے اسکا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں
گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اسپر دینا لازم نہیں) لیکن جسوقت علامت ٹھیک بیان کردے تو
ملتقط کو مالک کے حوالہ کردینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اسکا مالک آوے اور اسکے
ظرف وشمار کو بتلادے تو اسکو دیدے۔ رواہ مسلم وابوداود والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اسکو دینا مباح
ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور
منکر پر قسم ہے ف۔ الحاصل اگر مالک نے گواہ بتلائے تو قاضی بھی دینے کا حکم کریگا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو
ملتقط مختار ہے اور اسکو دینا مباح ہے۔ ویاخذ منہ کفیلا اذا کان یدفعہا الیہ استیثاقا وہذا بلا خلاف لانہ یاخذ
الکفیل لنفسہ بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ واذا صدقہ قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعۃ
اذا صدقہ وقیل یجبر لان المالک ہہنا غیر ظاہر والمودع مالک ظاہرا۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے یعنی
جب اسکو لقطہ دے تو اسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے
واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لیے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہے (یعنی اگر کوئی مرا
اور اسکی میراث اسکے قرضخواہوں یا وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں
لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع) اور اگر ملتقط نے مالک
مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ
امانتدار اسکی تصدیق کرے (یعنی مثلا امانتدار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اسکی ودیعت
پھیر لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ ٹھیک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اسکو ودیعت دیدے
ع) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے
ف۔ یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو امین کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے
اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کرلیا تو ملتقط پر اسکا
اقرار حجت ہوگیا۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان المامور بہ ہو التصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یات
یعنی صاحبہا فلیتصدق بہ والصدقۃ لا تکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ آئے تو
لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کردینے کا ہے اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک
نہ آوے تو اسکو صدقہ کردے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تونگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوۃ کے

مشابہ ہوگیا۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز لہ ان ینتفع بہا وقال الشافعی رح یجوز لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی رض فان جاء صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا وکان من المیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حملا لہ علی رفعہا صیانۃ لہا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انہ مال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لاطلاق النصوص والاباحۃ للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراءہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدۃ التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائہ فیہا وانتفاع ابی رض کان باذن الامام وہو جائز باذنہ۔

اور اگر ملتقط تونگر ہو تو اسکو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اسکو دیدے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے اور اس معنی میں تونگر بھی اسکا شریک ہے یعنی جب تونگر کو اسکے ملنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا لیگا تاکہ مفت ضائع نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اسوجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوا سے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنی اسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اسکے اٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت میں جبتک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے (یعنی تونگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اسکو ملجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔ ف۔ یہ جواب اس بناء پر ہے کہ ابی ابن کعب تونگر تھے اور اس بناء پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون یعنی تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہونچوگے یہانتک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالے اسطرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھکو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالی کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی رائے ہو وہ کیجیے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اسکو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کر دے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اسکے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہو اگرچہ اسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ میں تونگر ہو جاوے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جسپر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اہل کفاف تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں صریح ہے۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہیں پس پوچھا کہ یہ دونون کیون روتے ہین حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہین پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار مین آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اُسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلان یہودی کے پاس جاکر ہمارے واسطے آٹا لایئے جب آپ اُسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیغمبر کہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لیجاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ فلان قصاب کے پاس جاکر ایک درم کا گوشت لایئے پس آپ دینار کو رہن کرکے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے پکا کر تیار کرکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجکر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائین آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے مین ایک غلام اللہ تعالے و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار مین مجھسے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جاکر کہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھکو کہتے ہین کہ دینار مجھے بھیجدے اور تیرا درم مجھپر ہی پس اُسنے بھیجدیا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ رواہ عبد الرزاق و اسحاق والبزار و ابو یعلی ۔ اور ظاہرا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے یا ذرا بین پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات مین بجائے دینار کے درم ہی واللہ تعالے اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجانبین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ہو غنیا لما ذکرنا واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہین کہ لقطہ سے خود نفع اُٹھاوے کیونکہ اسمین ملتقط و اصلی مالک دونون کے حق مین درحقیقت بھلائی کی نظر ہی اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہی اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اُسکو دینا جائز ہی اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اسمین بھی جانبین کے واسطے بہتری ہی واللہ تعالے اعلم ف۔ فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہی کہ اُسکو لقطہ اُٹھانے اور حفاظت وشناخت کرانے کی تکلیف مین اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اُسکے مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان مین ہی۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولی کے پاس سے بھاگ جانا۔ جُعل۔ وہ حق مقرری جو غلام کو پکڑکر اُسکے مولی کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولی پر شرعًا لازم ہی۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیئے جسکی مقدار جعل سے کم ہی اور کوئی مقدار خاص نہین ہی۔ بھگوڑے غلام کو پھیر لانے مین ثواب بھی ہی اور چاہیئے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کرلے کہ مین اسکے مولی کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہون۔ الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو رفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن علی الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہی ہر ایسے شخص کے حق مین جو اُسکے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہی (کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اُسکا غلام مرگیا تھا) اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہی یعنے اُسکا پکڑ لینا افضل ہی اور دوسرا

قول یہ ہی کہ اُسکا چھوڑ دینا افضل ہی کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اُسکا مالک اُسکو پا جائیگا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہی پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اُسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذاتِ خود اُسکی حفاظت نہیں کرسکتا ہی بخلاف لقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اُس بھگوڑے کو قید خانہ مین رکھیگا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اُسکو قید نہین کریگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہی اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہین ہی۔ قال ومن ردّ آبقا علٰی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدًا فلہ علیہ جعلہ اربعون درہما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وہذا استحسان والقیاس ان لایکون لہ شیء الا بالشرط وہو قول الشافعی رح لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علٰی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب مادونہا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر ومادونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان ایجاب الجعل اصلہ حامل علی الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولاسمع فی الضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الضال دونہا الی صیانۃ الآبق لانہ لایتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی رای القاضی وقیل تقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اُسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اُسکے واسطے چالیس درم جعل ہی اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہوگا۔ (مثلاً ایک روز کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہی) اور یہ حکم استحسان ہی اور قیاس یہ چاہتا ہی کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہو مگر جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اُسکے واسطے اسقدر مال ہی) اور یہی شافعی کا قول ہی کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام مین یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہین ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہی صرف اتنا فرق ہی کہ بعضون نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس ہمنے دونون مین توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر مین چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم مین کم واجب کیے چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر مین سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہین اور صحابہ کے آثار کو عبد الرزاق وطبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ جعل واجب ہونا در اصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہی کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہی پس جعل واجب ہونے سے لوگون کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہی جو بھاگے ہوئے غلام مین معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام مین کچھ منقول نہین ہی تو اسمین مقدار مقرر کرنا ممتنع ہی اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہی کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہین ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہی اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونون کی رضامندی پر ہی یا قاضی کی رائے پر ہی (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہی ہف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جاوے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہی پس جتنی مسافت ہو اُسی حساب سے دیا جاوے۔ قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درہما قال رضہ وہذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنص فلا ینقص عنہا ولہذا لایجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانہ حط منہ ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر

علی الرد فیحیی مال المالک فینقص درہم لیسلم لہ شیء تحقیقا للفائدۃ واما ام الولد والمدبر فی ہذا بمنزلۃ القن اذا کان الرد فی حیوۃ المولے لما فیہ من احیاء ملکہ ولو رد بعد مماتہ لا جعل فیہما لانہما یعتقان بالموت بخلاف القن ولو کان الراد اباً المولے او ابنہ وہو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہؤلاء یتبرعون بالرد عادۃ ولا یتناولہم اطلاق الکتاب ـ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کرکے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہو اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ لانے والے کے لیے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر باہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہو بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہو کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہو کہ جعل کا مقصود یہ ہو کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہو بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اسمیں مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہو اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اسکے عیال میں ہو یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہو کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب کا مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا ۔ قال وان ابق من الذی ردہ فلا شیء علیہ لانہ امانۃ فی یدہ لکن ہذا اذا اشہد وقد ذکرناہ فی اللقطۃ قال رضہ وذکر فی بعض النسخ انہ لا شیء لہ وہو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالک ولہذا کان لہ ان یحبس الآبق حتی یستوفی الجعل بمنزلۃ البائع یحبس المبیع لاستیفاء الثمن وکذلک اذا مات فی یدہ لا شیء علیہ لما قلنا ـ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیر لاتا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہو کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اسوقت ہوگا کہ جب اسنے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اسکو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں ـ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہو کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں ہو اور یہ نسخہ بھی صحیح ہو یعنی جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملیگا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہو یعنی جب تک مالک کے سپرد نکرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہو کہ اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہو کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک مبیع مشتری کو دینے سے روک رکھے ـ اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اسپر کچھ واجب نہیں ہو ضمان ـ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہو یا اسنے اپنے حق سے روکا ہو اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اسپر سے اٹھا لیا اور مولے اسپر قبضہ کر سکتا ہو تو وہ قابض ہوگیا قال ولو اعتقہ المولے کما لقیہ صار قابضاً بالاعتاق کما فی العبد المشتری وکذا اذا باعہ من الراد لسلامۃ البدل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ بیع من وجہ فلا یدخل تحت النہی الوارد عن بیع ما لم یقبض فیجاز ـ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہو (یعنی مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہی ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہی تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد
ہی اُسکے تحت مین یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم
فیہ علیہ علی قول ابی حنیفۃ ومحمد رح حتی لو ردہ من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل لہ عندہما لان ترک
الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار کما اذا اشتراہ من الاخذ او اتہبہ او ورثہ فردہ علی مولاہ لا جعل
لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ فیکون لہ الجعل وہو متبرع فی اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنیوالے
کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرلے کہ مین اسکو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہون پس ابوحنیفہ و محمد رح
کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے مین اُسپر گواہ کرلینا واجب ہی حتی کہ جسنے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہون وہ اگر
واپس لاوے تو اُسکے واسطے جعل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہی کہ اُسنے اپنے واسطے پکڑا تھا
تو ایسا ہوگیا جیسے اُسنے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ مین لیکر یا میراث پاکر پھر اُسکے مالک کو واپس دیا تو اُسکے
واسطے جعل نہین ہی کیونکہ اُسنے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہی لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کرلیے ہون کہ مین
اسواسطے خریدتا ہون تاکہ اسکے مالک کو واپس دون تو اُسکو جعل ملیگا اگر دام ادا کرنے مین وہ احسان کرنے والا ہوگا
فان کان الآبق رہنا فالجعل علی المرتہن لانہ احیی مالیتہ بالرد وہی حقہ اذ الاستیفاء منہا والجعل
بمقابلۃ احیاء المالیۃ فیکون علیہ والرد فی حیوۃ الراہن وبعدہ سواء لان الرہن لا یبطل بالموت وہذا
اذا کانت قیمتہ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فبقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ
بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصہ عن الجنایۃ بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار
قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤنۃ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من
یستقر لہ وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودہا
الیہم وان کان موہوبا فعلی الموہوب لہ وان رجع الواہب فی ہبتہ بعد الرد لان المنفعۃ للواہب ما حصلت
بالرد بل بترک الموہوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لصبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ
وصیہ فلا جعل لہ لانہ ہو الذی یتولی الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
کا جعل مرتہن کے ذمہ ہی کیونکہ واپس لانے والے نے اُسکی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہی اسواسطے
کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہوسکتا ہی اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل مین جعل واجب ہی تو مرتہن کے
ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی مین واپس لاوے یا اُسکی موت کے بعد واپس لاوے دونون برابر ہین کیونکہ راہن
کی موت سے رہن باطل نہین ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت مین ہی کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہی اور باقی راہن پر ہی کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہی جسقدر
اُسکی ضمانت مین ہی تو اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے
خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہین اور باقی راہن پر ہین۔
ایسا ہی یہان ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہی اور اگر یہ غلام قرضہ مین فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کیا جاوے اور باقی قرضخواہون
کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچہ ہی اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہی پس جسکے واسطے ملکیت قرار پاوے اُسی پر
جعل واجب ہوگا یعنے جب فروخت قرار پائے تو جعل اُسکے دامون پر ہی اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولی نے اسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اسی کو پہونچتا ہی اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہی کیونکہ پھیر لانے کی منفعت انھیں کو پہونچیگی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیر لے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک میں بازخرچ ہی اور اگر طفل کا وصی اُسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہوگا کیونکہ اُسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہی۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہی۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہی چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ہو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بہذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ہو وکیل بالقبض من جہۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جہۃ المالک فی الدین واذا کان کذلک یتضمن الحکم بہ قضاء علی الغائب وانہ لا یجوز الا اذا راٰہ القاضی وقضی بہ لانہ مجتہد فیہ ثم ما کان یخاف علیہ الفساد یبیعہ القاضی لانہ تعذر علیہ حفظ صورتہ فینظر لہ بحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اسکا ٹھکانا معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اسواسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہی جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہی اور مفقود میں بھی یہی صفت ہی پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہی اور رہا یہ امر کہ وہ اُسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضداروں میں سے جسنے قرضہ کا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہی اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں نالش کرسکتا ہی جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہی اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اُسمیں مخاصمہ نہیں کرسکتا ہی اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت مخاصمہ نہیں کرسکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہی بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہی اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہیں کرسکتا ہاں جب وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہی کہ وہ نالش کرسکتا ہی یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرا یعنے یہ وکیل مخاصمہ نہیں کرسکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہونا غائب پر حکم دینے کو شامل ہی حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہی لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اُسنے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہوجائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی پھر مفقود

اموال مین سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیگا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہین ہو تو بحسب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اُسکے دام محفوظ رکھے۔ ولا یبیع ما لا یخاف علیہ الفساد فی نفقۃ ولا غیرہا لانہ لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظ الصورۃ وہو ممکن ؛ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہو اُسکو نہین فروخت کریگا نہ نفقہ کی ضرورت مین اور نہ کسی دوسری ضرورت مین اسواسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہو کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت مین عین مال کی حفاظت ممکن ہو اسکو چھوڑنا جائز نہوگا قال وینفق علی زوجتہ واولادہ من مالہ ولیس ہذا الحکم مقصورا علی الاولاد بل یعم جمیع قرابۃ الولاد والاصل ان کل من یستحق النفقۃ فی مالہ حال حضرتہ بغیر قضاء القاضی ینفق علیہ من مالہ عند غیبتہ لان القضاء حینئذ یکون اعانۃ وکل من لا یستحقہا فی حضرتہ الا بالقضاء لا ینفق علیہ من مالہ فی غیبتہ لان النفقۃ حینئذ تجب بالقضاء والقضاء علی الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الکبار والزمنی من الذکور الکبار ومن الثانی الاخ والاخت والخال والخالۃ وقولہ من مالہ مرادہ الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المطعوم والملبوس فاذا لم یکن ذلک فی مالہ یحتاج الی القضاء بالقیمۃ وہی النقدان والتبر بمنزلتہما فی ہذا الحکم لانہ یصلح قیمۃ کالمضروب وہذا اذا کانت فی ید القاضی فان کانت ودیعۃ او دینا ینفق علیہم منہما اذا کان المودع والمدیون مقرین بالدین والودیعۃ والنکاح والنسب وہذا اذا لم یکونا ظاہرین عند القاضی فان کانا ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار وان کان احدہما ظاہرا یشترط الاقرار بما لیس بظاہر ہذا ہو الصحیح فان دفع المودع بنفسہ او من علیہ الدین بغیر امر القاضی یضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانہ ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع بامر القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم ینتصب احد ممن یستحق النفقۃ خصما فی ذلک لان ما یدعیہ للغائب لم یتعین سببا لثبوت حقہ وہو النفقۃ لانہا کما تجب فی ہذا المال تجب فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہین ہی بلکہ سب کو جنمین قرابت ولادت ہی یعنی والدین و اجداد و پوتے پروتے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہی کہ جو لوگ اُسکی حاضری مین بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے اُن سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت مین اُسکے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت مین حکم قاضی صرف اعانت ہی یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہی اور جو لوگ اُسکی موجودگی مین بغیر حکم قاضی کے نفقہ کے مستحق نہ تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت مین اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہین دیگا کیونکہ ایسی صورت مین نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہی اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہی پس قسم اول مین سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہین مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیان ہین اور بالغ لڑکون مین سے اپاہج ہین اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہون انمین سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہین اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درم یا دینار ہین یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگون کا استحقاق طعام و لباس مین ہی پھر جب اُسکے مال مین اناج و کپڑا نہو تو قیمت کا حکم دینے کی ضرورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہی اور اس بارہ مین غیر مسکوک سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہی کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہوسکتا ہی اور یہ سب اُس صورت مین ہی کہ یہ مال قاضی کے قبضہ مین ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ مین سے ان لوگون کو نفقہ جب ہی دیگا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسرون کی نسب کا اقرار کرتے ہون لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہی کہ یہ دونون باتین قاضی کے نزدیک ظاہر نہون اور اگر دونون باتین ظاہر ہون تو اقرار کی ضرورت نہین ہی اور اگر دونون مین سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہین ہی اُسکا اقرار شرط ہی

یہی حکم صحیح ہی پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہوگا کیونکہ اُسنے حقدار یا اسکے نائب کو نہین دیا ہی بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جاینگے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہی اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہون یا نسب و زوجیت کے منکر ہون تو مستحقین نفقہ مین سے کوئی شخص اس بارہ مین منکر کا مقابل خصم نہین ہو سکتا ہی کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اُسکا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہین ہی اور اسکا حق نفقہ ہی کیونکہ نفقہ جیسے اس مال مین واجب ہی ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہی ف خلاصہ یہ ہی کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اُسکو اپنا نائب نہین کیا ہی تو وہ قبول نہین ہوتا سواے ایک صورت کے اور وہ یہ ہی کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کرکے غائب کے واسطے پہلے ثابت کریگا تاکہ بعد اسکے اُسکا حق ثابت ہو اور یہان جو لوگ مستحق نفقہ ہین اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کرین تو بھی اُنکا حق ثابت نہین ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودلیعت مین منحصر نہین ہی بلکہ مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہونگے - قال ولا یفرق بینہ وبین امرأتہ وقال مالک رہ اذا مضی اربع سنین یفرق القاضی بینہ وبین امرأتہ وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تزوج من شاءت لان عمر رض ہکذا قضی فی الذی استہواہ الجن بالمدینۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغیبۃ فیفرق القاضی بینہما بعد ما مضی مدۃ اعتبارا بالایلاء والعنۃ وبعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہما الاربع من الایلاء والسنین من العنۃ عملا بالشبہین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأتہ حتی یاتیہا البیان وقول علی رض فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلتصبر حتی یستبین موت او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبۃ لا توجب الفرقۃ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رض رجع الی قول علی رض ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالعنۃ لان الغیبۃ تعقب الاوبۃ والعنۃ قلما تنحل بعد استمرارہا سنۃ - اور مفقود و اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق نہین کیجائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گذر جاوین تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کردے پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ مین جس شخص کو جن اُٹھا لے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق مین یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہی (اور اس اثر کو امام مالک وابن ابی الدنیا و ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہی اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہی اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہی کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہین ہوتا - الزرقانی -) اور اس وجہ سے تفریق کیجاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گذرنے کے بعد قاضی دونون مین تفریق کردیگا جیسے ایلا و عنین کی صورت مین ہی (یعنی ایک راہ سے اُسکو مشابہت ایلاء سے ہی اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہی) پھر جب ایلاء و عنین پر قیاس ہوا تو انہین دونون سے چار برس کی مدت لی گئی اسطرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لیے تاکہ دونون مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ مین فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہیگی یہانتک کہ اُسکو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہی جو مصیبت مین مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہانتک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا یا طلاق دیدی - رواہ

عبدالرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہی اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہی اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہی اور مفقود کا مرجانا احتمالی ہی تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جاویگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہوسکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو چار مہینے کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہی اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہی اور عنین کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اُس سے افاقہ کی امید بہت کم ہی ف — ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبدالرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہی اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبداللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہو پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہبان وزاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتوی دینا جائز ہی جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر پھر ایک برس یا زیادہ ہوگیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینے گذرنے پر اسکی عدت پوری ہوجائیگی اور فتاوی بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوی ہی — قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رضي الله عنه وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت — اور جب مفقود کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اسکی موت کا حکم دینگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا ہی اور ظاہر مذہب میں اُسکے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہی اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہی اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہی کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہی کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتوی ہی ع) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے — ويقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حياته معلومة — اور مفقود کا مال اُن وارثوں میں جو اسوقت موجود ہیں تقسیم کیا جاویگا گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہی کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہی اور اُسکے اقارب میں جو شخص پہلے مرگیا ہو اسکا وارث نہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہی کہ جیسے اسکا زندہ ہونا معلوم ہو — ولا يرث المفقود احدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق — اور مفقود کسی کا وارث نہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت میں مرگیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اسوقت زندہ ہی اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہوسکتا ہی — وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مرگیا ہو تو وصیت
صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ کوئی ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہ ہو تو وہ حصہ
پاویگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائیگا یعنی کہ اسکو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی
رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہے
کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑکر مرگیا اور اسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہے
اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہو جانے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف
میراث دیجائیگی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پوتوں کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے
محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہونگے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی
الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ہذا الحمل فانہ یوقف لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ
وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی و
ان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتہی باتم من ہذا۔ اور
مفقود میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اُسکے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اسکی طرف سے کوئی
خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے فقط ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ
اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل
کی وجہ سے اُسکا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اسکو
حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اسکو کمتر حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن
ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہمنے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقررہم
علیہ۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری
تھا پس آپ نے لوگوں کو اسپر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک
العین یرثہا رجلان او یشتریانہا فلا یجوز لاحدہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی
نصیب صاحبہ کالاجنبی وہذہ الشرکۃ تتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتہب رجلان عینا او ملکاہا
بالاستیلاء او اختلط مالہما من غیر صنع احدہما او بخلطہما خلطا یمنع التمییز رأسا او الا بحرج ویجوز بیع
احدہما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز
الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شرکت املاک اور
دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہے جسکے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اسکو خریدیں پس دونوں
میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اسکی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے
کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے
جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے

کسی کی حرکت کے مخلوط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مخلوط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہی کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا
یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہی اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
صورتوں میں جائز ہی اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہی سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنے
جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا
نہیں جائز ہی مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہمنے کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا - والضرب الثانی شرکۃ العقود
ورکنہا الایجاب والقبول وہو ان یقول احدہما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت وشرطہ
ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینہما فیتحقق
حکمہ المطلوب منہ - اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہی یعنے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اسکا رکن ایجاب
و قبول ہی اور اسکی صورت یہ ہی کہ ایک کہے کہ میں نے تجھسے فلاں و فلاں چیز میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول
کیا اور اسکی شرط یہ ہی کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہی وہ قابل وکالت ہو تا کہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں
میں مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو - ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ وعنان وشرکۃ
الصنائع وشرکۃ الوجوہ فاما شرکۃ المفاوضۃ فہی ان یشترک الرجلان فیتساویان فی مالہما وتصرفہما ودینہما
لانہا شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشرکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ہی من
المساواۃ قال قائلہم ؎ لا یصلح الناس فوضی لا سراۃ لہم * ولا سراۃ اذا جہالہم سادوا * ای
متساوین فلا بد من تحقیق المساواۃ ابتداء وانتہاء وذلک فی المال والمراد بہ ما تصح الشرکۃ فیہ ولا یعتبر
التفاضل فیما لا یصح الشرکۃ فیہ وکذا فی التصرف لانہ لو ملک احدہما تصرفا لا یملکہ الآخر لفات التساوی
وکذلک فی الدین لما نبین ان شاء اللہ تعالی وہذہ الشرکۃ جائزۃ عندنا استحسانا وفی القیاس لا یجوز
وہو قول الشافعی رح وقال مالک رح لا اعرف ما المفاوضۃ وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول الجنس
والکفالۃ بمجہول وکل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فاوضوا فانہ اعظم
للبرکۃ وکذا الناس یعاملونہا من غیر نکیر وبہ یترک القیاس والجہالۃ متحملۃ تبعا کما فی المضاربۃ ولا تنعقد الا
بلفظۃ المفاوضۃ لبعد شرائطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما تقتضیہ یجوز لان المعتبر ہو المعنی - پھر شرکت عقود کی
چار قسمیں ہیں - اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان - سوم شرکت صنائع - چہارم شرکت وجوہ - پس شرکت مفاوضہ
کی یہ صورت ہی کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات
میں عام ہوتی ہی اسطرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہی کیونکہ مفاوضہ
بمعنی مساوات ہی چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہی اور یہ مال
میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہی جس میں شرکت صحیح ہو لیکن جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہی تو اسمیں باہم کمی
و بیشی ہونا معتبر نہیں ہی اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
کو نہیں ہی تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہی چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کرینگے
انشاء اللہ تعالے اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہی اور قیاسا جائز نہیں ہی اور یہی شافعی کا قول ہی
اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہی اور وجہ قیاس یہ ہی کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور
مجہول کی کفالت موجود ہی اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہی اور وجہ استحسان یہ ہی کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اسمیں بڑی برکت ہی (لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ ابن ماجہ مین حدیث آئی تین چیزون مین برکت ہی اُدھار
بیع مین جسکی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ مین اور گھر کے خرچ کے لیے گیہون کو جو کے ساتھ ملانے مین مگر بیع کے لیے نہین
ست .. اور شمان کی یہ بھی وجہ ہی کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگون مین بلا انکار جاری تھا اور ایسے تامل سے قیاس
چھوڑ دیا جاتا ہی اور وکالت وکفالت مین جو جہالت ہی وہ تابع کرکے برداشت ہو سکتی ہی جیسے مضاربت مین جائز ہی اور
واضح ہو کہ یہ شرکت سواے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہین ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید ہین حتی کہ
اگر اسکے جمیع شرائط ومقتضیات کو دوسری عبارت مین بیان کرے یا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہی
قال فیجوز بین الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدہما کتابیا والاخر مجوسیا
یجوز ایضا لما قلنا - پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردون مین جائز ہوا کہ دونون بالغ آزاد مسلمان ہون یا دونون ذمی
ہون کیونکہ دونون مین برابری ثابت ہی اور اگر دونون مین سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہی کیونکہ
کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونون مین برابری ثابت ہی - ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی
والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحدا منہما الا باذن
المولے والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی - اور آزاد و مملوک مین مفاوضہ نہین
جائز ہی اور طفل و بالغ مین بھی نہین جائز ہی کیونکہ مساوات نادر ہی اسواسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف وکفالت کا اختیار ہی
اور مملوک کو دونون مین سے کوئی اختیار نہین ہی جبتک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی انمین سے کوئی اختیار نہین
ہی جبتک اُسکا ولی اجازت نہ دے - قال ولا بین المسلم والکافر وہذا قول ابی حنیفہ رح ومحمد رح وقال
ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینہما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدہما کالمفاوضۃ
بین الشفعوی والحنفی فانہا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی
لا یہتدی الی الجائز من العقود ولہما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
خمورا او خنازیر صح ولو اشتراہا المسلم لا یصح - اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہین جائز ہی اور یہ ابو حنیفہ
ومحمد کا قول ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ وکالت وکفالت مین دونون برابر ہین اور جس زیادہ تصرف کا
ایک مالک ہی اُسکا اعتبار نہین ہی جیسے شافعی وحنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہی حالانکہ جس ذبیحہ پر عمداً تسمیہ چھوڑ گیا
ہو اسمین دونون کا اختلاف ہی کہ شافعی کے نزدیک حلال ہی اور حنفی کے نزدیک نہین پس مسلمان وکافر کے درمیان
بھی جائز ہی لیکن مکروہ ہی اسواسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہین معلوم ہی اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ دونون
مین تصرف کی برابری نہین ہی کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہی اور اگر مسلمان نے
خریدی تو نہین صحیح ہی - ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ
وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطہا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط
العنان اذ ہو قد یکون خاصا وقد یکون عاما - اور دو غلامون مین مفاوضہ نہین جائز ہی اور دو نابالغون مین
نہین اور دو مکاتبون مین بھی نہین جائز ہی کیونکہ کفالت کی صحت نہین ہی اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
نہونے کے صحیح نہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہی کہ شرکت عنان مین شرط نہین ہی تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب
شرائط موجود ہین کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہی اور کبھی عام ہوتی ہی مثلاً جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ
نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادون نے مفاوضہ مین یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہین ہو تو ہر صورت مین کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہو ۔ ف ۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وھو الشرکۃ فی المال علے ما بیناہ واما الکفالۃ لتحقق المساواۃ فیما ھو من مواجب التجارات وھو توجہ المطالبۃ نحوھما جمیعا ۔ اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہی یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکفیل ہونا لازم ہوتا ہی لیکن وکالت اسواسطے کہ اسکا مقصود یعنے مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو اور کفالت اسواسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہی اسمین مساوات ثابت ہو یعنے مطالبہ ان دونون کی طرف متوجہ ہو ۔ قال وما یشتریہ کل واحد منہما تکون علے الشرکۃ الا طعام اہلہ وکسوتھم ۔ وکذا الکسوۃ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدھما کشرائہما الا ما استثناہ فی الکتاب وھو استحسان لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علے صاحبہ ولا الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علے الشرکۃ لما بینا ۔ اور دونون متفاوضین مین سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سواے اپنے اہل وعیال کے کھانے وکپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہین اسواسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہی کہ دونون مین مساوات ہو اور تصرف مین ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہی اور ہر ایک کی خرید بمنزلہ دونون کی خرید کے ہوگی سواے اسقدر چیز کے جسکو کتاب مین مستثنی کیا ہی اور یہ استحسان ہی کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنی ہی کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہی اور ساتھی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہین اور نہ اسکے مال سے صرف کرنا ممکن ہی اور خریدنا بھی ضرور ہی تو یہ خاصکر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہی ۔ ف ۔ یعنی قیاس کو چھوڑکر استحسانا ہمنے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا ۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علے المشتری بحصتہ مما ادی لانہ قضی دینا علیہ من مال مشترک بینہما ۔ متفاوضین مین سے جسنے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہی کہ دونون مین سے جس سے چاہے دامون کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اسکے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لیگا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہی ۔ قال وما یلزم کل واحد منہما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فمما یصح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ ۔ اور جس چیز مین شرکت صحیح ہی اسکے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین مین سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اسکا ضامن ہی تاکہ دونون مین مساوات متحقق ہو پس جنمین اشتراک صحیح ہی وہ خرید وفروخت واجارہ لینا ۔ اور دوسری قسم جنمین اشتراک نہین صحیح ہی وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح وخلع اور عمدا خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہی ۔ ف ۔ پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہی لیکن بیع صحیح مین ثمن کا ضامن ہوگا یعنے جو دام ٹھہرے ہون اور بیع فاسد مین اسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنے بازار مین جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہی کہ دونون متفاوضین مین سے ایکنے اس کارتجارت مین کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہی کہ اپنا کرایہ دونون مین سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کارتجارت مین ہر ایک دوسرے کا کفیل ہی اور سواے کارتجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا

مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کر لینے کا دعوی کیا جسکا کچھ جرمانہ معین ہی اور مفاوض نے انکار کیا پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہی اور دوسرا شریک اُسکا خصم نہوگا اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اُسکا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہی اسی طرح اگر مفاوض مرد پر اُسکی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اُسنے عمداً قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اُسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہی ع- قال ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يلزمه لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة رح انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذكره وتصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة رح انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا تتحقق معاوضة ولو كانت بغير امره لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة رح لانه معاوضة انتهاء- اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں انکا شریک نہیں ہی کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی (یعنے اجنبی کی اجازت سے کفالت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہی کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہی اسی واسطے طفل و غلام ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہی اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہی اور یہ کفالت ایسی ہو گئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اُسکے نفس کی کفالت کر لینے بالاتفاق دوسرا اسکا ضامن نہیں ہی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کفالت ابتدا میں احسان ہی مگر آئندہ معاوضہ ہی کیونکہ جب اُسنے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اُسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفاوضہ اسکو بھی متضمن ہی اور بنظر ابتدا کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہیں ہی اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہی بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتدا و انتہا دونوں میں احسان ہی اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہی تو مقروض نے جو اُسکے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہی اور عوض کے حکم میں نہیں ہی حتی کہ اسمین میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنے نہ رہے اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہی وہ مقید پر محمول ہی یعنے مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہی اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا اُسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہی یعنے دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہی یعنے جب اُسکے حکم سے ضمانت کی تو پھر ادا کے اُسپر لازم ہوگی - قال وان ورث احدهما مالا تصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده بطلت المفاوضة وصارت عنانا لفوات المساواة فيما يصلح راس المال اذ هي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب عنانا للامكان فان المساواة ليس بشرط فيه ولدوامه حكم الابتداء لكونه غير لازم- اگر دونوں متفاوضین میں

ایک نے ایسا مال میراث پایا جسمین شرکت صحیح ہی یا اُسکو ہبہ کیا گیا اور اُسکے قبضہ مین آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہوکر شرکت
عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہی کہ راس المال ہوسکے اُسمین مساوات نہین رہی حالانکہ اس شرکت مین مساوات
ہونا حالت ابتدا و حالت بقا دونون مین شرط ہی پس مفاوضت نہین رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اُسمین دوسرا
شریک حقدار نہین ہوسکتا کیونکہ اُسکے حق مین کوئی سبب نہین ہی مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ وہ یہان
ممکن ہی اسلیے کہ شرکت عنان مین مساوات شرط نہین ہی اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی یعنے جو حکم
اُسکی ابتدا کے واسطے ہی وہی اُسکے دوام کے واسطے ہی کیونکہ یہ عقد لازمی نہین ہی - فان ورث احدھما عرضا فھو لہ
ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار لانہ لا یصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ - اور اگر متفاوضین مین سے
ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اُسی کے واسطے ہی اور شرکت مفاوضہ فاسد نہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی یعنے اگر
زمین و گھر میراث پایا تو بھی اُسی کا ہی اور مفاوضت باطل نہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہی جسمین شرکت صحیح نہین ہی تو ایسے
مال مین دونون کا مساوی ہونا بھی شرط نہین ہی ف - حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ مین تجارتی امور مین دونون
شریک ایک دوسرے کے وکیل و کفیل ہوتے ہین اور تجارت کے واسطے جو مال دونون نے راس المال ٹھہرایا اُس مین
دونون کا مساوی ہونا جیسے ابتدا مین شرط ہی ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت
نہین ہی اسمین مساوات شرط نہین ہی لہذا جو اموال قابل شرکت ہین اُنکا بیان کرنا ضرور ہی چنانچہ بیان فرمایا -
فصل - ولا تنعقد الشرکۃ الا بالدراھم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض
والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانھا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہ النقود بخلاف
المضاربۃ لان القیاس یاباھا لما فیھا من ربح مالم یضمن فتقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یؤدی الی
ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منھما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدھما من الزیادۃ فی مال
صاحبہ ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراھم والدنانیر لان ثمن ما یشتریہ فی ذمتہ اذ ھی لا تتعین فکان
ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدھما مالہ علی ان یکون الآخر
شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدھما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ
فلانھا تروج رواج الاثمان فالتحقت بھا قالوا ھذا قول محمد رح لانھا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز
بیع اثنین بواحد باعیانھما علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بھا لان
ثمنیتھا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا وروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظھر
وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بھا - واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہین ہوتا سواے درم و دینار
ورائج فلوس کے یعنے جن پیسون کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزون اور وزنی چیزون سے بھی
انعقاد ہوتا ہی بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنے جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اور جو چیزین وزن سے بکتی ہین جب دونون کے پاس
ایک ہی جنس کے مساوی ہون تو شرکت مفاوضہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود
کے مشابہ ہوگیا یعنے موافق قیاس ہی بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے
دیتا ہی کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جو نفع اُٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سواے نقد کے
نہین جائز ہی) اسواسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہی کیونکہ اسمین ایسے مال سے نفع ہی جو مضمون نہین ہی بلکہ امانت ہی تو جہان
تک شرع وارد ہوئی ہی وہین تک محدود ہوگا (اور مفاوضہ مین دونون شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہین تو اسمین

نقود و غیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکسان ہین) اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اسباب پر شرکت مفاوضہ بھی انجام کو اسی جانب پہونچاتی ہو کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت مین نہین ہو کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونون کے دام مین کمی بیشی ہو (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہو پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زاید پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہو جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت مین نہین آیا تھا بخلاف درم و دینار نقود کے اسلیے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکا ذمہ ہین کیونکہ خرید مین نقد کا تعین نہین ہوتا ہو تو یہ ایسے مال کا نفع ہو جو ضمانت مین آچکا اور اسلیے کہ اسباب مین پہلا تصرف یہ ہو کہ فروخت کرے اور نقود مین پہلا تصرف یہ ہو کہ خریدے حالانکہ ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اسکے دامون مین اُسکا شریک ہو نہین جائز ہو اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو یعنی مبیع دونون مین مشترک ہو جائز ہو (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہین رہا اور رہے وہ فلوس جنکا چلن جاری ہو تو درم و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہین پس وہ بھی نقد مین شامل کیے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہو کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہین یہانتک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہین ہوتے ہین (مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہو کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ مین تھا یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہین ہوتے) اور معین دو پیسون کو بعوض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہین جائز ہو چنانچہ اصول مین معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہو اور ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہین جائز ہو کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہو اور جب اُنکا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہین اور ابویوسفؒ سے مثل محمدؒ کے بھی مروی ہو لیکن ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہو اور ابوحنیفہؒ سے بھی یہ روایت ہو کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہو۔ قال و لا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ہکذا ذکر فی الکتاب۔ قدوری نے فرمایا کہ ان مالون کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہین ہو مگر اس صورت مین کہ لوگ ٹھپرون یا گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہون تو ان دونون چیزون سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی یعنی اگر لوگون مین بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایساہی شیخ قدوری نے اپنی مختصر مین ذکر کیا ہو اور یہ ظاہراً مخالف قول جامع صغیر ہو چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذہب او فضۃ ومرادہ التبر فعلی ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ تتعین بالتعیین فلا تصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما وہذا لما عرف انہما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح لانہا وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاہرا الا ان یجری التعامل باستعمالہا ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح راس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب ولا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا فکذلک فی قول ابی یوسفؒ والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمدؒ تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی

فی الحالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رح لانہ یتعین بالتعیین
بعد الخلط کما یتعین قبلہ ولمحمد رح انہا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ و بیع من حیث انہ
یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال
ولو اختلفا جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لا ینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد رح
ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ
کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلاط قد بیناہ فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر میں ہے کہ
سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمد کی مراد پتر ہیں پس اس روایت پر
پتر ایسا اسباب ہے کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہو سکتا
اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی ہوا چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں سپرد
کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جاوے تو عقد بیع نہ ہوگا پس اس روایت پر گلائی اور پتر بھی شرکت و مضاربت میں راس المال
ہو سکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں ثمن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہوں لیکن
روایت اول اصح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ثمن ہونا مخصوص
بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرنا
بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جاوے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائینگے اور راس المال ہونے
کے لائق ہونگے - اور شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اسمیں کیلی و وزنی چیزیں
اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت
کا راس المال نہونگی اور اسمیں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا
عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گھٹی بھی اسی پر
پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی
دونوں کی ملکیت باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہوگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا
ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو جیسے مثلاً ایک کے واسطے
نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی مشروط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے
پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع اسکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہے
(مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اسطرح
کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ ادھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے
مبیع ہوتے ہیں کہ معین کر لینے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اسمیں دو مشابہت ہوئیں پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر
عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار پاتی ہے کہ شرکت جائز ٹھہری
بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (پھر یہ سب
اختلاف اس صورت میں کہ کیلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو
جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو

پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتی کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں (لیکن
امام محمد کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی
جنس کے مخلوط میں وہ شے مثلی چیزوں میں سے ہے یعنے اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اسکا مثل اسکا قائم مقام ہو سکتی ہے اور
دو جنسوں کا مخلوط مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے یعنے تلف کنندہ پر اسکی مثل نہیں بلکہ اسکی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت
پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت
صحیح ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہمنے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے ف۔ بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔ النہایۃ
والکفایۃ المنتہی میں مذکور ہے ع۔ قال واذا اراد الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال
الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال رض وہذہ شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان
قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کان بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو
شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے
فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ شرکت کا
راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اسکی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر
ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت
کرے جس سے شرکت ثابت ہو ف۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت
سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کرے
تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہو جائنگے جنمیں ایک حصہ کم مال والے کا ہے یعنی اسکو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملیگا۔ قال
واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وہی ان یشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترکا
فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ
لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ ای اعرض وہذا لا ینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت
بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد
نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارات میں شرکت کریں اور
کفالت کا ذکر نکریں پس وکالت پر انعقاد اسواسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر
منعقد نہوگی کیونکہ عنان کے معنی منھ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضاء لفظ کے
خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال للحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ
اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اسکی ضرورت ہے اور لفظ عنان اسکا مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات
ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان التفاضل
فیہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلا
ضمان اذ الضمان بقدر رأس المال ولان الشرکۃ عندہما فی الربح شرکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط
فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح
علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ
وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف

اشتراط جمیع الربح لاحدہما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکۃ ومن المضاربۃ ایضاً الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعۃ باشتراطہ لرب المال وہذا العقد یشبہ المضاربۃ من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکۃ اسماً وعملاً فانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربۃ وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان ویشبہ الشرکۃ حتی لایبطل باشتراط العمل علیہما۔ اور اگر دونون کا مال برابر ہو اور نفع مین کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہی یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہی اور زفر رح وشافعی رح نے فرمایا کہ نہین جائز ہی کیونکہ نفع مین زیادتی اس جانب پہونچتی ہی کہ جو چیز مضمون نہین اسکا نفع لیا جاتا ہے چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو پہلے کے واسطے ایک تہائی زائد ہی وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اسواسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہی اور دوسری وجہ یہ ہی کہ زفر وشافعی کے نزدیک اصل مال مین شرکت کی وجہ سے نفع مین شرکت ہوتی ہی اسی واسطے دونون کے نزدیک اصل مال مین خلط ہونا شرط ہی تو مال کا نفع ایسا ہوگیا جیسے مال عین بڑھاوا ہوتی ہی یعنی جیسے بکریون کے بچہ ہوکر زیادتی ہوجاتی ہی تو اصل مال مین جسقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ نفع دونون کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔ اس روایت مین کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہین ہی (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع مین کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہین بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہین پائی جاتی مگر حنفیہ کی کتابون مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہی کذا قال م۔ اور اسی دلیل ہے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہی ویسے ہی کام سے ہوتا ہی جیسے مضاربت مین ہی (یعنی مضارب کو یہ روپیہ دیا کہ وہ تجارت کرکے نفع اٹھاوے پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونون مین سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہی اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہی تو وہ برابر نفع پر راضی نہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہین جائز ہی کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہوجائیگا اور مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ قرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع کا مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہی کہ ابتدا مین مضاربت کے مشابہ ہی اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال مین کام کرتا ہی اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہی کیونکہ نام مین شرکت اور کام مین تجارت ہوتا ہی تو اسمین دونون مشابہتون کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہمنے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہی یعنی جیسے مضاربت مین امانتی مال مین نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہی ویسی ہی شرکت عنان مین ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہی اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونون شریکون پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہین ہوتی ہی۔

قال ویجوز ان یعقدہا کل واحد منہما ببعض مالہ دون البعض لان المساواۃ فی المال لیس بشرط فیہ اذ اللفظ لایقتضیہ ولایصح الا بما بینا ان المفاوضۃ یصح بہ للوجہ الذی ذکرناہ۔ اور شرکت عنان مین یہ بات جائز ہی کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت مین ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت مین مساوات مالی شرط نہین ہی کیونکہ لفظ عنان اسکو مقتضی نہین ہی مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کرچکے ہین یعنی درہم و دینار و فلوس رائجہ جنسے مفاوضت صحیح ہوتی ہی اور وہی وجہ ہی جو ہم وہان بیان کرچکے۔ ویجوز ان یشترکا ومن جہۃ احدہما دنانیر ومن الآخر دراہم وکذا من احدہما دراہم بیض ومن الآخر سود وقال زفر رح والشافعی رح لایجوز

وہذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد
ان شاء اللہ تعالے - اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں
تو جائز ہی اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے درد ھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہی
اور زفر و شافعی رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہی اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہی چنانچہ زفر و شافعی کے نزدیک خلط
کرنا شرط ہی حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہوگا اور ہم اسکو بعد ازان انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے - قال
وما اشتراہ کل واحد منہما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل
ہو الاصیل فی الحقوق - اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسکے
دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہی
اور کفالت کو متضمن نہیں ہی اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہی - قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ
منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان
لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وہو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ
پھر جو دام ادا کیے اسمیں سے شریک سے بقدر اسکے حصہ کے واپس لیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ جب اپنے مال سے ادا
کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیگا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اسکے حصہ مین وکیل ہی پس جب اپنے مال سے اسنے
ادا کیا تو شریک سے واپس لیگا پس اگر یہ بات سوائے اسکے قول کے کسی طرح معلوم نہو مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہی
حالانکہ وہ کہتا ہی کہ مین نے ایک غلام خریدا اور اسکے دام ادا کر دیئے ہین پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہی
تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعوی کرتا ہی اور دوسرا
اس سے منکر ہی تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول
ہوگا - قال واذا ہلک مال الشرکۃ او احد المالین قبل ان یشتریا شیئا بطلت الشرکۃ لان المعقود علیہ
فی عقد الشرکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الہبۃ والوصیۃ وبہلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف
المضاربۃ والوکالۃ المفردۃ لانہ لا یتعین الثمنان فیہما بالتعیین وانما یتعینان بالقبض علی ما عرف و
ہذا ظاہر فیما اذا ہلک المالان وکذا اذا ہلک احدہما لانہ ما رضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشرکہ فی مالہ
فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکتہ فیبطل العقد لعدم فائدتہ وایہما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک
فی یدہ فظاہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی
الشرکۃ لانہ لا یتمیز فیجعل الہلاک من المالین - اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اسکے
کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدین تو شرکت باطل ہوگئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت مین
متعین ہوجاتا ہی جیسے ہبہ و وصیت مین متعین ہوجاتا ہی اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہوجاوے تو عقد باطل ہوجاتا ہی
جیسے عقد بیع مین ہوتا ہی مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہی اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو بیع باطل ہوجاتی ہی بخلاف
مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت مین ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہی بلکہ جب قبضہ واقع
ہوجاوے تب متعین ہوتا ہی چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان مذکور ہی بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہوجائیگی پھر
جس صورت میں دونوں مال تلف ہوجاوین تو شرکت باطل ہوجانا ظاہر ہی اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت
باطل ہوگی کیونکہ جسکا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اسکے

مال مین شریک ہو پھر جب اُسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال مین شریک کرنے پر راضی نہین ہی پس عقد شرکت باطل ہوگیا
کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہی اور دونون مین سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اُسی کا مال گیا دوسرا اُسکا ضامن نہین کیونکہ
اگر خود اُسکے قبضہ مین تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہی اور اگر شریک کے قبضہ مین تلف ہوا تو بھی ضمان نہین ہی کیونکہ یہ اُسکے قبضہ
مین صرف امانت تھا بخلاف اسکے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال مین
کسی کے واسطے امتیاز نہین ہی تو تلف ہونا دونون کا دونون مین سے قرار دیا جائیگا - وان اشتری احدہما بمالہ
وہلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینہما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینہما لقیام الشرکۃ وقت
الشراء فلا یتغیر الحکم بہلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشرکۃ عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زیاد حتی ان ایہما
باع جاز بیعہ لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بہلاک المال بعد تمامہا - اور اگر دونون مین سے
ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہوگیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونون مین اُنکی
شرط کے مشترک ہی کیونکہ جسوقت ملک واقع ہوئی ہی تو دونون مین مشترک واقع ہوئی ہی کیونکہ خرید کے وقت دونون مین
شرکت قائم تھی تو اسکے بعد دوسرے کا مال تلف ہوجانے سے حکم مذکور متغیر نہوگا پھر امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرکت عقد ہی
حتی کہ دونون مین سے جسنے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز مین شرکت پوری ہوچکی تھی تو پوری ہوجانے
کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہین ٹوٹے گی ف پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونون کی ملک
مشترک ہی مگر اُسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہین - قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری
نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالین اولا ثم ہلک
مال الآخر اما اذا ہلک مال احدہما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری
مشترک بینہما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بہا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون
شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیہا
کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتہا الشرکۃ فاذا بطلت بطل
ما فی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ - پھر جس شریک نے دام دیے ہین وہ دوسرے سے بقدر اُسکے
حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُسنے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہی اور سب دام اپنے ذاتی مال سے
دے دیے ہین اور ہم اسکو اوپر بیان کرچکے یہ اُس صورت مین ہی کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے
کا مال تلف ہوا ہی اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہوگیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اسمین
دو صورتین ہین - ایک یہ کہ عقد شرکت مین دونون نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت مین خریدی ہوئی چیز دونون
مین موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرحہ قائم ہی تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی
ولیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنے شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے ثمن واپس لیگا
کیونکہ وہ اُسکی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہین - اور دوسری صورت یہ کہ دونون نے صرف عقد
شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا صریح ذکر نہین کیا پس اس صورت مین جو چیز خریدی ہی وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ
شرکت پر واقع ہونا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن مین ہوتی ہی مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی
تو جو اُسکے ضمن مین وکالت تھی وہ بھی باطل ہوگئی بخلاف اسکے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بالقصد
بیان ہوئی ہی یعنے ضمنی نہین ہی - قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر رح والشافعیؒ لا یجوز لان

الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة إلا بعد الشركة في الأصل وذلك بالخلط وهذا لأن المحل هو المال ولهذا يضاف إليه ويشترط تعيين رأس المال بخلاف المضاربة لأنها ليست بشركة وإنما هو عامل لرب المال فيستحق الربح عمالة على عمله وهذا أصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط الخلط ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولا يجوز شركة التقبل والأعمال لانعدام المال ولنا أن الشركة في الربح مستندة إلى العقد دون المال لأن العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولأن الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح برأس المال وإنما يستفاد بالتصرف لأنه في النصف أصيل وفي النصف وكيل وإذا تحققت الشركة في التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد به وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوي في الربح وتصح شركة التقبل - اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو (اور یہی قول مالک و احمد ہے) اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے اسواسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اسکی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جبھی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کی فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اسکا محل مال ہی ہے اسواسطے نفع کو مال کی طرف مضاف کرتے ہیں جیسے کہتے ہیں کہ شرکت مال سے یہ مال کا نفع ہے اور راس المال کو معین کرلینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اسواسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری یعنی نفع میں سے مستحق ہوتا ہے اور یہ اصل اسکے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفرؒ و شافعیؒ کے واسطے اصل کبیر ہے حتی کہ جنس کا متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں مال نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اسمیں متحقق ہونا ضروری ہیں تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درہم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصیل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اسمیں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہوگیا (یعنی خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعیؒ کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے) پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔

قال ولا تجوز الشركة إذا شرط لأحدهما دراهم مسماة من الربح لأنه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لا يخرج إلا قدر المسمى لأحدهما ونظيره في المزارعة - اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کرکے نفع میں سے شرط کیے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ شاید معاملت میں صرف نفع اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت میں ہے یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گیہوں سوائے حصہ بٹائی کے شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو۔ پھر شرکت مفاوضہ و عنان کے بعض احکام بیان

فرنا ئے۔ قال ولكل واحد من المتفاوضين وشريكي العنان ان يبضع المال لانه معتاد في عقد الشركة ولان له ان يستأجر على العمل والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا له ان يودعه لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا
شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو مع اصل کے مالک مال کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنی درجہ ہے تو ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ويدفعه مضاربة لانها دون الشركة فتتضمنها وعن ابي حنيفة رح انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استأجره باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشيء لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ م ش) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ م ع) اور روایت اول اصح ہے اور یہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اسکے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شی کے تابع ہوکر اسکا مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا تجارت کے توابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اسکے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص ہے جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اسکے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ويده في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة۔ اور شرکت مفاوضہ و عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دام دے کر عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم ہوگا تو دام دینا پڑیگا۔ ع) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ ع) تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكون

الکسب بینہما فیجوز ذلک وہذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان ہذہ شرکۃ لا یفید مقصودہا وہو التثمیر لانہ لا بد من رأس المال وہذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد ولا یشترط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفر رح فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وہو ما ذکرناہ لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام مین سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہی اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہین یعنے کام قبول کرنا جیسے دو درزیون یا دو رنگریزون نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگون کے کام قبول کرین اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونون مین مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہی اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہین جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرکت ہی جس سے شرکت کا فائدہ نہین حاصل ہوتا یعنے نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہین ہی کیونکہ اسکے واسطے راس المال ضرور ہی اور یہ اسواسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق مین بیان کر چکے ہین مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہی کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہی کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف مین وکیل ہوا اور نصف مین اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اسمین شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت مین کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہین ہی کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہی یعنے تحصیل مال اسمین فرق نہین ہوتا ہی ف خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہو اور اسمین امام مالک و زفر کا اختلاف ہی اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہی کہ شرکۃ التقبل جائز ہی بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح ما لم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ وصار کشرکۃ الوجوہ ولکنا نقول ما یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وربح ما لم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونون نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنے دونون برابر کام کرین اور جو کچھ حاصل ہو اسمین سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہی تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہی جو مضمون نہین تو عقد جائز نہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہونچاتا ہی اور مثل شرکت وجوہ کے ہوگیا ولیکن ہم استحسانا کہتے ہین کہ جو زیادتی ایک لیتا ہی وہ نفع نہین لیتا ہی کیونکہ نفع وہ ہوتا ہی جو اپنے مال کی جنس سے ہو حالانکہ یہان مختلف ہی کیونکہ راس المال یہان کام ہی اور نفع مال ہی تو جو کچھ اسنے لیا وہ کام کا عوض ہی اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہی تو باہمی رضامندی سے جو اسکی قیمت لگائی گئی وہی اسکی قیمت ہی تو وہ کمی بیشی سے حرام نہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہان جنس مال متحد ہی اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہی اور جو چیز نہو اسکا نفع نہین جائز ہی سوا مضاربت کے کہ وہان باوجود مضمون نہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہی۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویبرأ الدافع بالدفع الیہ وہذا ظاہر فی المفاوضۃ وفی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان الاتری ان ما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبلہ علیہ فجری مجری المفاوضۃ فی ضمان

العمل واقتضاء البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کریگا وہ اسپر اور اسکے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی بری ہوگیا اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانی ہے اور قیاس اسکے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسنے عمل قبول کیا ہے دوسرا اسکا ضامن ہے اسواسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہوجاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر لازم ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شرکۃ الوجوہ فالرجلان یشترکان ولا مال لہما علی ان یشتریا بوجوہہما ویبیعا فتصح الشرکۃ علی ہذا سمیت بہ لانہ لا یشتری بالنسیئۃ الا من کان لہ وجاہۃ عند الناس وانما تصح مفاوضۃ لانہ یمکن تحقیق الکفالۃ والوکالۃ فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقۃ تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافا للشافعی رح والوجہ من الجانبین ما قدمناہ فی شرکۃ التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہے اور اسکی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ انکا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت وامانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں لیس اس طرح پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجوہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار وہی خرید سکتا ہے جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ ثمن و مبیع میں وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہے اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہوجائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمنے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کردی ہے۔ قال وکل واحد منہما وکیل الآخر فیما یشتریہ لان التصرف علی الغیر لا یجوز الا بوکالۃ او بولایۃ ولا ولایۃ فتتعین الوکالۃ فان شرطا ان المشتری بینہما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلا فیہ۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اسمیں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوا اسکے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پس اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرطا ان یکون المشتری بینہما اثلاثا فالربح کذلک وہذا لان الربح لا یستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یستحقہ بالمال والمضارب یستحقہ بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولا یستحق بما سواہا الا تری ان من قال لغیرہ تصرف فی مالک علی ان لی ربحہ لم یجز لعدم ہذہ المعانی واستحقاق الربح فی شرکۃ الوجوہ بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملک فی المشتری وکان الربح الزائد علیہ ربح ما لم یضمن فلا یصح اشتراطہ الا فی المضاربۃ وشرکۃ الوجوہ لیست فی معناہا بخلاف العنان لانہ فی معناہا من حیث ان کل واحد منہما یعمل فی مال صاحبہ فیلحق بہا واللہ اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سوا اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے

تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے اور ان صورتوں کے سوا کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکۃ الوجوہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اسکی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی ف یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم

فصل — في الشركة الفاسدة ولا تجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شيء مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح نائبا عنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ والاحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما في سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر في عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعين اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابي يوسف لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه — اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے — واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و لکڑی وغیرہ میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اسمیں اسکے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و سرمہ وغیرہ) ف کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اسکا نائب نہیں ہو سکتا (اور جب وکالت صحیح نہوئی تو شرکت بھی نہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لیکر اپنے حرز میں کریں پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والے کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی یا توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اکھاڑا و توڑا و جمع کر لی اور دوسرا اسکو لاد لایا تو مددگار کو اسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر ذکر ہو چکا ف یعنی مبسوط کتاب الشرکۃ میں مذکور ہے اور یہاں اختیار قول امام محمد ہے ع — قال واذا اشترکا ولاحدهما بغل وللآخر راوية يستقي عليها الماء فالكسب بينهما لم تصح الشركة والكسب كله للذي استقى وعليه اجر مثل الراوية ان كان العامل صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل اما فساد الشركة فلانعقادها على احراز المباح وهو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملكا للمحرز وهو المستقي فقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد فاسد فيلزمه اجره — اگر دو شخصوں

مین سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہی اور دوسرے کے پاس پکھال ہی پس دونون نے اس طرح شرکت کی کہ مشک مین پانی بھر کر اس خچر پر لادلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو تو شرکت صحیح نہین ہی اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جسنے پانی بھرا ہی اور اُسپر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال والے نے کام کیا تو کمائی اُسکی اور اُسپر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اسواسطے ہی کہ دونون نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے مین شرکت کی ہی اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہی کہ مباح پانی جب بھر لانے والے کی ملک ہوگیا حالانکہ اُسنے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اُٹھایا ہی مگر بعقد فاسد تو اُسپر پوری اجرت لازم آویگی - وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح فیہما علے قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیہا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما تستحق بالتسمیۃ وقد فسدت فبقی الاستحقاق علے قدر راس المال - اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہی اُسمین نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جسقدر مال ہی اُسی قدر نفع پایگا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہی کیونکہ ایسی شرکت مین نفع تابع مال ہی تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت مین پیداوار تابع تخم ہی اور نفع مین زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا - واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانہا تتضمن الوکالۃ ولا بد منہا لتتحقق الشرکۃ علی ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ او لم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی واللہ اعلم - اگر دونون شریکون مین سے ایک مرگیا یا مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہی اور شرکت مین وکالت ضروری ہی تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق مین بیان ہوچکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہوجاتی ہی اور اسی طرح مرتد ہوکر دار الحرب مین ملنے سے بھی باطل ہوجاتی ہی جبکہ قاضی نے اسکے حربیون مین ملجانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب مین ملجانا بمنزلہ موت کے ہی چنانچہ سابق مین مذکور ہوچکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہو بہر حال شرکت باطل ہوجائیگی کیونکہ یہ حکما معزولی ہی اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونون شریکون مین سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہی کیونکہ یہ قصدی معزولی ہی - واللہ تعالے اعلم -

فصل - ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکاۃ مال الآخر الا باذنہ لانہ لیس من جنس التجارۃ فان اذن کل واحد منہما لصاحبہ ان یؤدی زکاتہ فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم باداء الاول او لم یعلم وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وہذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا ضمن کل واحد منہما نصیب صاحبہ وعلی ہذا الاختلاف المامور باداء الزکوۃ اذا تصدق علی الفقیر بعدما ادی الآمر بنفسہ لہما انہ مامور بالتملیک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل وہذا لان فی وسعہ التملیک لا وقوعہ زکوۃ لتعلقہ بنیۃ الموکل وانما یطلب منہ ما فی وسعہ وصار کالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعدما زال الاحصار وحج الآمر لم یضمن المامور علم او لم یعلم ولابی حنیفۃ رح انہ مامور باداء الزکوۃ والمؤدی لم یقع زکوۃ فصار مخالفا وہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسہ عن عہدۃ الواجب لان الظاہر انہ

لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداته وعرى اداء المامور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار — واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت دیدی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسنے دوسری بار ادا کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف) اور یہ حکم اسوقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل نے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اسکی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دیدے پس اسنے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اسواسطے کہ اسکے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے ہاتھ میں دیدے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ ادا کیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اسکے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہوگیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اسنے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اسکے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہوگیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اسمیں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اسمیں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال واذا اذن احد المتفاوضين لصاحبه ان يشتري جارية فيطأها ففعل فهي له بغير شيء عند ابي حنيفة رح وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييرها فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة

وفی مسألتنا قضی دینا علیها لما بیناہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا ثمن واپس لیگا کیونکہ اُسنے مال شرکت میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاصکر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیگا جیسے اپنے عیال کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاصکر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک اسکے ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اسلیے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاء شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت ہونے کے حال سے مشابہ ہوا اور اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضاء شرکت کے خلاف ہے لہذا ہمنے ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی ملک واقع ہوگی لہٰذا مال شرکت سے اسکے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اسمیں وہ دام ادا کیے جو دونوں پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارۃ والمفاوضۃ تضمنت الکفالۃ فصار کالطعام والکسوۃ۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اسمیں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو حکم ملک الٰہی عزوجل کے غیر مملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہو چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتی کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہو حتی کہ اگر قاضی نے اسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہیں جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اسمیں ابو یوسف کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ معلوم اور واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جنپر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء حج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قال ابو حنیفۃ رح لا یزول ملک الواقف عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول

ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمہ الیہ قال رض الوقف لغۃ ہو الحبس
یقال وقفت الدابۃ واوقفتہا بمعنی وہو فی الشرع عند ابی حنیفۃ رح حبس العین علی ملک الواقف
والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف
اصلا عندہ وہو الملفوظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس
العین علی حکم ملک اللہ تعالی فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالی علی وجہ تعود منفعتہ الی العباد
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترجیح بالدلیل لہما قول النبی لعمر رض حین اراد
ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجۃ ماسۃ
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ
للہ تعالی اذ لہ نظیر فی الشرع وہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبیس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز
الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف
غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی
التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ لا الی مالک
لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف وبخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
للہ تعالی ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قال رض قال
فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال
الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من
من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند
ابی یوسف وہو قول الشافعی بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لا بد من التسلیم الی
المتولی لانہ حق اللہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللہ تعالی
وہو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ
ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اسکے زائل ہونے
کا حکم دیدے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اسکو معلق کرے یوں کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ
دار اسکے جہت پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اسکی ملک زائل ہو جائیگی یعنے جب ہی اسنے کہا کہ
میں نے وقف کیا اسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہانتک کہ وقف
کے واسطے ایک متولی مقرر کرکے اسکے سپرد کرے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی
روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقفت الدابۃ یعنے میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنے میں بولتے
ہیں اور شرع میں حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہیں کہ عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اسکی
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے

تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل مین مذکور ہین یعنے ابو حنیفہ اسکو جائز نہین رکھتے تھے اور
اصح یہ ہی کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہی لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک وقف کے
یہ معنی ہین کہ مال عین کو اللہ تعالے کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے والے کی ملکیت اُس چیز سے اللہ تعالی کی طرف
ایسے طور پر عود کریگی کہ اُسکی منفعت بندون کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہین ہو سکتا اور ہبہ نہین
ہو سکتا اور میراث نہین ہو سکتا ہی پس لفظ وقف دونون قول کو شامل ہی یعنے وقف صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو
یا نہو اور قول امام یا صاحبین مین سے کسی کی ترجیح بدلیل ہی صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
اپنے حصہ خیبر کو جسکا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کردے کہ وہ
بیع نہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے
کی حاجت ہی تاکہ ہمیشہ اُسکو اپنے وقف کا ثواب پہونچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہی کہ اُسکی ملک ساقط کرکے
اللہ تعالے کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع مین اُسکی نظیر موجود ہی اور وہ مسجد ہی پس یون ہی وقف بھی کر دیا جاوے
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہین ہی
یعنے ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی و ابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف
اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی
باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف مین باقی رہتی ہی اس دلیل سے کہ واقف کو
اُس سے نفع اُٹھانا بطریق زراعت وسکونت وغیرہ کے جائز ہی اور وقف کرنے والے کی ملکیت اسمین قائم ہی کیا
نہین دیکھتے ہو کہ اسکو وقف مین ولایت تصرف حاصل ہی چنانچہ اُسکی حاصلات جہان صرف ہونا چاہیے وہان
صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہی کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کردیگا تو عاریت کے مشابہ ہوگیا اور اس
دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اُسکی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہی حالانکہ اُسکی طرف سے صدقہ جبھی ہو
ہو سکتا ہی کہ وہ اُسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہین ہی کہ وقف سے اُسکی ملکیت زائل کردیجاے
اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک مین نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہین ہی باوجودیکہ وہ چیز باقی ہی جیسے
جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہی بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہی اور بخلاف مسجد کے کیونکہ
وہ خالصا لوجہ اللہ تعالی کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اُٹھانا جائز نہین ہی اور وقف کی صورت مین بندہ کا حق
وقف سے منقطع نہین ہوا تو وہ خالصا لوجہ اللہ تعالے نہین ہوا اسکی ترجیح مین علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اسواسطے وہ وقف لازم ہو گیا
مترجم کہتا ہی کہ نہین بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہی شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول مین
کوئی حجت نہین ہی کیونکہ جب اُسنے وقف کر دیا تو فرائض الٰہی یعنے میراث کا اُس سے تعلق نہین رہا تو فرائض الٰہی سے
کوئی حبس نہین ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت وہبہ وصدقہ مین کوئی حبس نہین ہوتا ہی اور شیخ ابن الہمام نے ایسا ہی
کلام کرکے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہی کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہی یعنے وقف لازم ہو جاتا ہی کیونکہ احادیث
اس باب مین بہت کثرت سے ہین اور صحابہ و تابعین و اُنکے مابعد والون کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہی اور حدیث شریح کے
صرف یہی معنی ہین کہ کفار جو اپنے زمانہ مین حام و بحیرہ وغیرہ کو بتون کے نام پر روکتے وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتوی ہی مترجم کہتا ہی کہ یہی مختار اوفق ہی واللہ تعالی اعلم

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب مین جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے یا
واقف اپنی موت پر معلق کرے - یہ کلام حکم حاکم کی صورت مین صحیح ہی کیونکہ اُسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی مین واقع ہوگا
رہا موت پر معلق کرنے کی صورت مین مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسطرح معلق کرنے سے
ملک زائل نہوگی لیکن اُسنے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت
کردی پس لازم ہو جائیگا اور روشن ہو کہ یہان حاکم سے مراد وہ حاکم ہی جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہوا
اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اُسکے حکم دینے مین مشائخ کا اختلاف ہی یعنے اُسکی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک
لازم نہوگا (اور راجح یہ ہی کہ منعقد ہوتا ہی - کما فی الخلاصہ ع -) اور اگر اُسنے اپنے مرض الموت مین وقف کیا تو طحاوی نے
فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہی اور صحیح یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازمی
ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت مین ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہی - پھر جب
صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہی تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہی
(بلکہ اکثر علماء کا قول ہی اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہی اور سلنیہ مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی - مصنف م) کیونکہ یہ بمنزلہ
اعتاق کے ہی اسواسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہی اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہی کیونکہ یہ حق اللہ تعالی
ہی اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن مین ثابت ہوا کرتا ہی کیونکہ اللہ تعالے جو تمام اشیاء کا مالک ہی اُسکو مالک کرنا بالقصد
نہین ہو سکتا ہی بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہی تو اُسی کا حکم پاتا ہی یعنے جب بندہ کو دیا تو گویا اسکے ضمن مین اللہ تعالے کی ملک
مین دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہی ف اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہی - قال و
اذا صح الوقف علی اختلافہم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم
یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ
لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قال رض وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون
قولہما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ - جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک
سے نکل گیا مگر جنپر وقف ہی اُنکی ملک مین داخل نہین ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک مین داخل ہو جاتا تو اُسپر وقف
نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اُسکی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اُسکے دیگر املاک مین اُسکی بیع نافذ ہو جاتی ہی اور اس
دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اُسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسرون کی جانب اسکا انتقال نہو سکتا
جیسے اُسکی دیگر املاک کا حال ہی اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف
مذکورۂ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے ف کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہی کہ اصل جائداد
مالک کی ملک پر رہے اور اُسکی منفعت دوسرون کو پہونچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی
مشترک ہو یعنے بٹوارے سے اُسکے حدود قائم نہوے ہون مثلاً ایک زمین دو شخصون مین مشترک ہی تو بٹوارے سے پہلے
نہین معلوم کہ کس جانب سے کہانتک کسکے حصہ مین آویگی پس یہ ابھی مشاع ہی - قال ووقف المشاع جائز
عند ابی یوسف لان القسمۃ من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمتہ وقال محمد رح لا یجوز لان اصل
القبض عندہ شرط فکذا ما یتم بہ وہذا فیما یحتمل القسمۃ فاما فیما لا یحتمل القسمۃ فیجوز مع الشیوع عند محمد رح ایضا
لانہ یعتبرہ بالہبۃ والصدقۃ المنفذۃ الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمۃ ایضا عند ابی یوسف
لان بقاء الشرکۃ یمنع الخلوص للہ تعالے ولان المہایاۃ فیہما فی غایۃ القبح بان یقبر فیہ الموتی سنۃ ویزرع

سنۃ ویصلی فیہ فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستغلال وقسمۃ الغلۃ (الہدایہ جلد دوم)
الکل ثم استحق جزء منہ بطل فی الباقی عند محمد رح لان الشیوع مقارن کما فی الہبۃ بخلاف ما اذا رجع الواہب
فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وہب او وقف فی مرضہ وفی المال
ضیق لان الشیوع فی ذلک طارئ ولو استحق جزء ممیز بعینہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولہذا جاز
فی الابتداء وعلی ہذا الہبۃ والصدقۃ المملوکۃ۔ اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ
دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اُسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اُسپر قبضہ
ہونے کا تتمہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز
ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اُنکے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ
بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اُسکا وقف امام محمد
کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد
کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اُسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے
مسجد و مقبرہ کا استثنا کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو
ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین
نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلیے کہ شرکت باقی رہنا خالصًا اللہ تعالیٰ ہونے سے مانع ہے اور اسلیے کہ مسجد و مقبرہ
باری باری سے نفع اُٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلًا ایک سال اسمین مردے دفن کیے جاویں اور
دوسرے سال اسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت اسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے
جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ
یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص
نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتہائی یا کسی جزء کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک
باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہو جسمیں ہبہ
کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جاوے تو ہبہ
باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزء میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں
ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اُسکے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ
ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جزء جسکا استحقاق ثابت ہوا
ہے کوئی جزء معین ہو جو باقی سے ممیز ہے تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدا میں
باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ مملوکہ کی ہے ف یعنی اگر اسمین کوئی جزء شائع کسی کا حق ثابت ہوا
تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزء معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اسمین
سے کسی جزء پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزء معین ممیز ہے تو یہ جزء مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف
یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزء غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت
نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہیگا۔ قال ولا یتم الوقف عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح حتی یجعل آخرہ بجہۃ لا تنقطع ابدا وقال ابو یوسف رح اذا سمی فیہ جہۃ تنقطع جاز وصار بعدہا

شیخ مصنف ولہما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتأبد کالعتق فاذا کانت الجہۃ یتوہم انقطاعہا لا یتوفر علیہ مقتضاہ فلہذا کان التوقیت مبطلا لہ کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رح ان المقصود ہو التقرب الی اللہ تعالے وہو موفر علیہ لان التقرب تارۃ یکون فی الصرف الی جہۃ تنقطع ومرۃ بالصرف الی جہۃ تتأبد فیصح فی الوجہین وقیل ان التأبید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف رح لا یشترط ذکر التأبید لان لفظۃ الوقف والصدقۃ منبئۃ عنہ لما بینا انہ ازالۃ الملک بدون التملیک کالعتق ولہذا قال فی الکتاب فی بیان قولہ وصار بعدہ للفقراء وان لم یسمہم وہذا ہو الصحیح وعند محمد رح ذکر التأبید شرط لان ہذا صدقۃ بالمنفعۃ او بالغلۃ وذلک قد یکون موقتا وقد یکون مؤبدا فمطلقہ لا ینصرف الی التأبید فلا بد من التنصیص ۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہانتک کہ اسکے آخر میں صرف کی ایسی راہ بیان کیا جسکو انقطاع نہو گی یعنے مثلاً فقراء ومساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہوجائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے منقطع ہوجانے کے بعد یہ وقف فقیرون کے واسطے ہوجائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہی کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہوجاوے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک مین دیے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہی جیسے عتق یعنے اسکی آزادی دائمی ہی پس جب اسنے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے منقطع ہوجانے کا وہم ہی تو مقتضاء وقف اسپر پورا صادق نہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو مثلاً دس یا پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اسکو باطل کرتا ہی جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہی کہ اللہ تعالے کی جناب مین تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہی کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو منقطع ہوجائیگی اور کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونون صورتون مین صحیح ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہی لیکن اختلاف یہ ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان مین ذکر کرنا شرط نہین ہی کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہی اسواسطے کہ ہمنے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہین کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک مین دینے کے جیسے عتق مین ہوتا ہی اسی واسطے کتاب مین ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیرون کے واسطے ہوجائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہی اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف مین بیان کرنا شرط ہی کیونکہ وقف تو اسکی منفعت یا حاصلات وقف کرنیکا نام ہی اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہی اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہی تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہین ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصکر تصریح ضرور ہی ۔ قال ویجوز وقف العقار لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ ۔ اور عقار کا وقف جائز ہی یعنے جائداد غیر منقولہ زمین ومکان کا وقف جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہی ف ان مین سے ارقم بن ابی الارقم ہین چنانچہ انکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیون کے بعد ساتوان مسلمان ہوا اور اسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہی کہ جسمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسلام مین رہتے اور لوگون کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ اسمین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جنمین عمر ابن الخطاب بھی ہین اسی سے اسکا نام دار الاسلام رکھا گیا پس اسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا ۔ الحدیث رواہ الحاکم ۔ اور انہین سے حضرت عثمان

ہین چنانچہ پینتیس ۳۵ ہزار کھجیر و مہر خریدکر وقف کرنا معروف ہی ـ کما فی الصحیح و الطبرانی ـ اور حضرت ... مین متعلق مروی ہی اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی ... مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادون پر وقف کیا جو آجتک موجود ہین اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور ... ابن العاص نے جو وقف کیے آجتک موجود ہین اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درہم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہین چھوڑی سوائے اپنے بغلہ بیضا کے جسپر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا ـ م ف ع ـ ولا یجوز وقف ما ینقل ویحول قال رضہ وہذا علی الارسال قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعۃ ببقرہا واکرتہا وہم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل ما ہو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ومحمد رح معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولے ـ اور قابل نقل وتحویل ہو یعنے مال منقولہ ہو اسکا وقف نہین جائز ہی ـ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہونیکا قول ابی حنیفہ ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اسکے جوتنے والے بیلون وکاشتکارون کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہین وقف کیا تو جائز ہی اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنے غلہ حاصل ہونے مین یہ چیزین زمین کے تابع ہین اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرکے ثابت ہوتی ہی اور تابع ہوکر ثابت ہو جاتی ہی جیسے زمین کے فروخت مین اسکا پانی داخل ہو جاتا ہی یعنی جس پانی سے زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہین ہی مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہی اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہین ہوسکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہی اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ مین ابو یوسف کے ساتھ ہی کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہی تو غیر منقول کے تابع ہوکر بدرجہ اولے وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا ـ وقال محمد رح یجوز حبس الکراع والسلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ وابو یوسف رح معہ فیہ علی ما قالوا وہو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان الآثار المشہورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا لہ فی سبیل اللہ تعالے وطلحۃ حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالے ویروی واکراعہ والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الابل لان العرب یجاہدون علیہا وکذا السلاح یحمل علیہا وعن محمد رح انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازۃ وثیابہا والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیہ ومحمد رح یقول القیاس قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف کتبہ الحاقا لہا بالمصحف وہذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءۃ واکثر فقہاء الامصار علی قول محمد رح وما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ وقال الشافعی رح کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء اصلہ ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیہ لا یتابد ولا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدراہم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث التعامل فبقی علی اصل القیاس وہذا لان العقار یتابد والجہاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیہما

شیخ مصنفؒ ... معناہما - امام محمدؒ نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی
وقف ... الوقف کرنا جائز ہے اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسفؒ بھی انکے ساتھ ہیں اور یہ حکم با
... استحسان ہے کہ جائز نہو کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول
اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں ازانجملہ آنحضرت صلے ا
خالد کا یہ حال ہے کہ اسنے اپنی زرہیں و گھوڑے اللہ تعالے کی راہ میں وقف کیے ہیں (
صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار
کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوئی ہے سواے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالی نے
اسکو تونگر کر دیا اور رہا خالد تو تم اس سے زکوۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اسنے اپنی زرہیں و سامان جنگ اللہ تعالے
کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو انکی زکوۃ مجھ پر ہے - رواہ البخاری و مسلم -) اور طلحہ نے اپنی زرہیں اللہ تعالے
کی راہ میں وقف کیں (لیکن اسکی روایت نہیں ملتی ہے ع -) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں
اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اسپر لادے جاتے ہیں اور امام محمدؒ سے روایت
ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے انکا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و کدال و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں
کے و پتیلیاں و دیگیں و پتھر کی دیگیں و مصحف مجید - اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس
ہے اور قیاس جبھی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہیگی
اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے
میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحیی سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق
الحاق بالمصحف یعنی بنظر مصحف کے انکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین
پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے اور شہروں کے اکثر فقہا امام محمدؒ کے قول پر ہیں اور جن
چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہو انکا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی
رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اسکی بیع جائز ہے تو اسکا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع
ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسکے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ
یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ از راہ
حدیث واقفیکے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسواسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلی رکن
دین ہے تو ان دونوں میں تقریب کے معنی بہت قوی ہوے پس دوسری چیزیں انکے معنی میں نہونگی - قال واذا صح
الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسفؒ فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمتہ
اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمییز وافراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل و
الموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا
ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت
الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم
یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمۃ
فضل دراہم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراہم

شرا ہو۔ اور جب وقف صحیح ہوگیا یعنی لازم ہوگیا تو اُسکا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسف وقف مشاع ہوا اور شریک نے اُسکا بٹوارہ چاہا تو اُسکے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس تملیک جائز نہونے کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اُسکی اصل کو وقف کر و کہ بیچ نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہے کہ بٹوارہ متمیز وجدا کرنے کا نام ہے اور نہایۃ الامر یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ہمنے بلحاظ وقف کے تمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود وہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک وہ اُسکا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اُسکی موت کے بعد اُسکا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اُسکے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اسکا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اسکے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اُسکا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خریدے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہوا اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دینے پڑیں یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اُسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا ممتنع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اُسنے وقف میں خرید کیا ۔ فصل اس بیان میں کہ حاصلات وقف کہاں صرف کرنے چاہئیں۔ قال والواجب ان یبتدئ من ارتفاع الوقف بعمارتہ شرط ذلک الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ مؤبدا ولا تبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فتجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای مال شاء فی حال حیاتہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شیء آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ ۔ فرمایا کہ واجب ہے کہ حاصلات وقف میں سے اُسکی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اُسکی حاصلات اُسکے مستحقین کو پہونچائی جاوے اور ہمیشہ اُسکا باقی رہنا نہیں ممکن ہے مگر جبھی کہ اُسکی اصلاح و تعمیر کیجائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضمان ہے یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو داؤد ع۔ اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اُس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کسی شخص کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اُس شخص پر ہوگا جسکے لیے خدمت کی وصیت ہے یعنی جب غلام کا نفع اُسے ملیگا تو وہی نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ اُنپر قابو نہیں ہو سکتا ہے اور اُنکے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہیں یعنی اُسپر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی

میں جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی صفت پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اُسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیجا وے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اُسکی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرہا الحاکم وعمرہا باجرتہا واذا عمرہا ردہا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرہا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اُس شخص پر ہے جسکی سکونت رہی کیونکہ حاصلات نفع اُٹھانا بعوض ضمان ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جسکی خدمت کیسے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ پر دیدے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جسکے واسطے حق سکونت ہے اسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کریگا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اُسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اس میں اُسکے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق چھوڑنے پر رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضایع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنا کر واپس دیگا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اُسنے کرایہ پر دیدیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انہدم من بناء الوقف والتہ صرفہ الحاکم فی عمارۃ الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ امسکہ حتی یحتاج الی عمارتہ فیصرفہ فیہا لانہ لا بد من العمارۃ لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجۃ الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا امسکہا حتی لا یتعذر علیہ ذلک اوان الحاجۃ فیبطل المقصود وان تعذر اعادۃ عینہ الی موضعہ بیع وصرفت ثمنہ الی المرمۃ صرفا للبدل الی مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اُسکے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز باقی ہو گئی تو حاکم اُسکو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اُسکو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہو گی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اسمین صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت اشکال نہ پڑے کہ
جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اسکو فروخت کر کے درستی مین اسکے
دام صرف کر دے تاکہ بجائے پہلے کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا یجوز ان یقسمہ یعنی النقض بین مستحقی
الوقف لانہ جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالی فلا یصرف
الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزو ہے اور
موقوف علیہم کا حق عین وقف مین نہین بلکہ اسکے منافع مین ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس انکے حق کے سوا
دوسری چیز انکو نہین دیجائیگی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ او جعل الولایۃ الیہ جاز عند
ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسہ وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فہو جائز عند ابی یوسف رح
ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وہو قول ہلال الرازی رہ وبہ قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف
بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل ہی مسألۃ مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط
البعض لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء سواء ولو وقف
وشرط البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ ما داموا احیاء فاذا ماتوا فہو للفقراء والمساکین فقد
قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتہ کاشتراطہ
لنفسہ وجہ قول محمد رح ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قدمناہ فاشتراط البعض
او الکل لنفسہ یبطلہ لان التملیک من نفسہ لا یتحقق فصار کالصدقۃ المنفذۃ وشرط بعض بقعۃ المسجد لنفسہ
ولابی یوسف رح ما روی ان النبی علیہ السلام کان یاکل من صدقتہ والمراد منہا صدقتہ الموقوفۃ ولا یحل
الاکل منہا الا بالشرط فدل علی صحتہ ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالی علی وجہ القربۃ علی ما
بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالی لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ لنفسہ
وہذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منہ او یدفن فیہ ولان
مقصودہ القربۃ وفی الصرف الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ ولو شرط
الواقف ان یستبدل بہ ارضا اخری اذا شاء ذلک فہو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف جائز
والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رح
الوقف باطل وہذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال
الخصاف وہو ظاہر المذہب وذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم
یشترط لم تکن لہ ولایۃ قال مشائخنا الاشبہ ان یکون ہذا قول محمد رح لان من اصلہ ان التسلیم الی القیم شرط لصحۃ
الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جہتہ بشرطہ فیستحیل ان لا یکون
لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجدا
یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان
الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعہا من یدہ نظرا
للفقراء کما لہ ان یخرج الوصی نظرا للصغار وکذا اذا شرط ان لیس للسلطان ولا للقاضی ان یخرجہا من
یدہ ویولیہا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فیبطل۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتوی دیتے تھے ع) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اسمین دو باتین ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد رح پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہین جائز ہے اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحیی الرائی مصنف) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین مین یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونون نے قبضہ و تمیز شرط ہونے مین اختلاف کیا (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو ممیز جدا کرکے متولی کے قبضہ مین دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہین جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہین ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدا مسئلہ ہے یعنی بربناء اختلاف مذکور نہین ہے پھر یہ اختلاف دونون صورتون مین یکسان جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کیے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کیے دونون مین کچھ فرق نہین ہے اور اگر وقف مین یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبرون کے واسطے ہو جبتک یہ لوگ زندہ رہین پھر جب مر جائین تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبرون کے واسطے زمانہ حیات مین حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق تقرب بجناب الٰہی عز وجل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کریگا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہین ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہے (حالانکہ یہ دونون باطل ہین) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جسمین وارد ہے کہ آنحضرت صلعم اپنے صدقہ مین سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف مین سے کھانا حلال نہین مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کے صدقہ یعنی وقف مین سے آپکے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کرکے اللہ تعالیٰ کی ملک مین دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہین پس جب اُسنے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہین ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنا لی اور شرط کی کہ اس سرائے مین خود بھی اُترے گا یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ مین اپنا مردہ بھی دفن کریگا تو یہ جائز ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے رواہ ابن ماجہ والنسائی واسنادہ جید ابن حجر- اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جسنے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا دیگر مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوۃ ہے- کما صححہ ابن حبان والحاکم اور اس باب مین احادیث ہین۔م فتدبر ع) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہیگا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز ہے اور یہ شرط باطل ہے

اور اگر وقف مین اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنے اسکے وقف کرنے مین ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہی تو ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دونون جائز ہین اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہی اور یہ اختلاف اُس بنا پر ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنے وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہی اور امام محمد کے نزدیک وہ نہین تو یہ بھی نہین ع) رہا بیان مسئلہ دوم یعنے اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کردی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور یہی ہلال الرائی کا قول ہی اور یہی ظاہر المذہب ہی اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف مین ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہین کی تو اُسکے واسطے ولایت نہین ہوگی - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ شبہ یہ معلوم ہوتا ہی کہ یہ امام محمد کا قول ہی کیونکہ امام محمد کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہی کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہی پس جب اُسنے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف مین اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہی تو یہ امر محال ہی کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگون سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہی تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے مین اور اُسمین موذن مقرر کرنے مین اولی ہوتا ہی اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولا اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہی اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہی یعنے آدمی متدین نہین ہی حتی کہ اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہین ہی تو فقیرون کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہی کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہین ہی تو قاضی کو اختیار ہوتا ہی کہ یتیمون کا لحاظ کرکے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہین ہی کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اسپر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہین ہی تو بھی قاضی کو اختیار ہی کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہی تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل - واذا بنی مسجدا لم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوۃ فیہ فاذا صلی فیہ واحد زال عند ابی حنیفۃ رح عن ملکہ اما الافراز فلانہ لا یخلص للہ تعالی الا بہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لا بد من التسلیم عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویشترط تسلیم نوعہ وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولانہ لما تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامہ ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وکذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناہ وعن محمد رح انہ یشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب - اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی یہانتک کہ اُسکو اپنی ملکیت سے مع اُسکے رستہ کے جدا کرے اور لوگون کو اُسمین نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُسمین ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اُسکے ملک سے زائل ہوگئی پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہی کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالی کے واسطے ہوگی اور اُسمین نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہی اور سپردگی مین شرط یہ ہی کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنے جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہی وہ پائی جائے)

مسجد کی صورت مین سپرد کرنا یہی ہی کہ اُسمین نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہان متعذر ہی تو مقصود
اصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہی پھر جب ایک شخص نے اُسمین نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ
سے ایک روایت مین یہی کافی ہی اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہی کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہی یعنے تمام نمازیون کا
نماز پڑھ لینا محال ہی تو جنس کا ادنی درجہ یعنے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہی کہ اُسمین
جماعت کے ساتھ نماز شرط ہی کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہی ف کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی
ہی تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہی لہذا دونون امامون کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہی اور
اُسمین یا مسجد کا کوئی موذن وامام مقرر کر دیا پس اُسنے اذان دیکر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
مسجد ہو گئی ع ف۔ وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجدا لان التسلیم عندہ لیس بشرط لانہ
اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل۔
اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اُسنے یہ بات کہی کہ مین نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد
کرنا ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہین ہی کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُنکے نزدیک وقف ہی تو بندے کا حق
ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم
اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین۔ قال ومن جعل مسجدا تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد
الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالی لبقاء حق
العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ
انہ قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتابد وذلک یتحقق فی السفل
دون العلو وعن محمد رح علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر تعظیمہ
وعن ابی یوسف رح انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورۃ
وعن محمد رح انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
کر دیا جسکے نیچے تہخانہ یا اوپر بالاخانہ ہی اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اُسکو اپنی ملک سے
جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ مین وہ مسجد نہوگی ع۔) پس اُسکو اختیار ہی کہ چاہے اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا
تو وہ اُسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے نہین ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق
باقی رہا اور اگر یہ تہخانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہی جیسے بیت المقدس کی مسجد مین ہی
اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ امام رحؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی چھت پر کسی کا مسکن
ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہی جو دائمی رہتی ہی اور یہ بات نیچے کے مکان مین پائی جائیگی بالاخانہ
مین نہوگی اور امام محمدؒ سے اسکے برعکس روایت ہی کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہی اور جب اُسکے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جسکا
کرایہ مسجد مین صرف ہو تو اُسکی تعظیم محال ہی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہی کہ اُنھون نے دونون صورتون مین اسکو
جائز رکھا جبکہ بغداد مین تشریف لائے اور مکانون کی تنگی دیکھی پس شاید اُنھون نے ضرورت کا اعتبار کیا ہی چنانچہ
امام محمدؒ سے بھی روایت ہی کہ جب شہر رے مین آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال وکذلک
ان اتخذ وسط دارہ مسجدا واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد
ما لا یکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجدا لانہ ابقی الطریق

لنفسہ فلم یخلص للہ تعالے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر دا حاطہ کے بیچ مین مسجد بنائی اور لوگون
کو اُسمین نماز و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنے اُسکو اختیار ہو کہ فروخت کرے اور مریگا تو اس سے
میراث ہوجائیگی کیونکہ مسجد وہ ہی جسمین کسی کو منع کرنے کا حق نہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چارون طرف محیط ہو
تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہی تو وہ مسجد نہوئی کیونکہ اُسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالے
کے واسطے نہوئی ف۔ حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اُسکا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہوجائے گے
وعن محمد رح انہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اعتبرہ مسجدا وہکذا عن ابی یوسف رح انہ یصیر مسجدا
لانہ لما رضی بکونہ مسجدا ولا یصیر مسجدا الا بالطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقا کما یدخل فی الاجارۃ
من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہی کہ وہ مسجد ہوجائیگی فروخت نہین ہوسکتی ہی اور نہ میراث ہوسکتی ہی اور
نہ ہبہ ہوسکتی ہی اور ایسا ہی ابو یوسف سے مروی ہی کہ وہ مسجد ہوجائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر راضی
ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف مین داخل ہوگیا اور بقدر راستہ کے اُسکی ملک مین سے
مستحق ہوگیا جیسے اجارہ لینے کی صورت مین راستہ بغیر بیان کے داخل ہوجاتا ہی (یعنے اجرتی پر لیا جائیگا ۱۲ م)۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجدا
لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانہ تجرد عن حق العباد وصار خالصا للہ وہذا لان
الاشیاء کلہا للہ تعالے واذا اسقط العبد ما ثبت لہ من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما
فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنی عنہ یبقی مسجدا عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود
الی ملکہ وعند محمد رح عاد الی ملک الباقی او الی وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قربۃ وقد انقطعت فصار
کحصیر المسجد وحشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابا یوسف رح یقول فی الحصیر والحشیش انہ ینقل الی
مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہین ہی کہ اس سے رجوع کرے اور نہ وہ فروخت
نہین ہوسکتی اور نہ اُسکی میراث ہوسکتی ہی (اس حکم سے فقہاے حنفیہ کا اتفاق ہی) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا
ہوکر خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگئی اور اسکی توضیح یہ ہی کہ تمام چیزین اللہ تعالی ہی کے واسطے ہین اور جب بندہ
نے اپنا حق جو اُسکو اللہ تعالے کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہوگئی یعنی ملک
الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہوگیا جیسے اعتاق مین ہی۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہوگیا اور
مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہی تو وہ اُسکی
ملک کی طرف عود نکریگی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک مین پھر آویگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث
کی ملک مین عود کریگی کیونکہ اُسنے ایک طرح کی قربت یعنی ادا ے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہوگئی تو
ایسا ہوگیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہی لیکن ابو یوسف کہتے ہین کہ بوریا و پیال کبھی
دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق مین امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہی یعنی کبھی وہ مالک
کی ملک مین عود نکریگی اور بوریا وغیرہ کے حق مین بھی یہی فتوی ہی کہ دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے لیکن قاضیخان
نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا ہی۔ اور اہل مسجد کو جائز نہین ہی کہ ٹوٹی چٹائیان
کسی محتاج کو دیں یا فروخت کر کے دوسرا بوریا خریدین جبکہ وہ بیکار ہوگئین اور بچھانے والا یا اُسکا وارث نہین ہی مگر
قاضی کے حکم سے جائز ہی۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اُسکی کچھ قیمت نہین ہی تو مضائقہ نہین کہ نکال کر
باہر ڈالدیا جاے اور جسکا جی چاہے اُٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

چاہیئے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کرین یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ھ۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا لیسکنہ بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح لانہ لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالی من غیر حکم الحاکم - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانون کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جسمین مسافر رہتے ہین بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہانتک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہین ہوا ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے مین سکونت کرے اور رباط مین اُترے اور سقایہ سے پانی پیئے اور مقبرہ مین دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کیجانب نسبت کرے جیسے فقیرون پر وقف کرنے کی صورت مین ہے بخلاف مسجد کے کہ اسمین حکم حاکم کی ضرورت نہین ہے کیونکہ مسجد سے نفع اُٹھانے کا حق اسکے واسطے نہین رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگئی۔ ف۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے چنانچہ مسجد کے حق مین امام محمد رح کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہین ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہین ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ مین مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف مین امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف رح انہ یزول ملکہ بالقول کما ہو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ وعلی ہذا البیر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجوہ کلہا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق بابہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم والمقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلۃ السقایۃ والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل دارا لہ بمکۃ سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلہا فی ثغر من الثغور سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایۃ وغیر ذلک یستوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ہو العرف فی الفصلین فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء وفی غیرہا التسویۃ بینہم وبین الاغنیاء ولان الحاجۃ تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف ہذہ الغلۃ لغناہ واللہ اعلم بالصواب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ وسرائے وغیرہ مین صرف کہنے سے اُسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُنکے نزدیک شرط نہین اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک جب لوگون نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط مین رہے اور مقبرہ مین مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک زائل ہوگئی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہی اور ہر قسم مین اُسکے لایق سپردگی شرط ہی اور یہان بطور مذکورہ بالا
حاصل ہوگی (یعنے سقایہ سے پانی پینا اور سرائے و رباط مین اترنا اور مقبرہ مین دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی
ہی کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہی اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے مین ہی اور اگر اُسنے متولی کو سپرد کر دیا
تو ان سب صورتون مین سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ متولی اُن لوگون کی طرف سے نائب ہی جنپر وقف ہی تو نائب کا فعل
اُنکے فعل کا قائم مقام ہوگا (اور مبسوط مین مذکور ہی کہ ان مسائل مین صاحبین کے قول پر فتوی ہی اور اسی پر اجماع
امت ہی - المضمرات - م ع) رہا مسجد کی صورت مین بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جبتک اُسمین نماز نہ پڑھی
جاوے سپردگی نہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُسمین کوئی تدبیر نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہی کیونکہ مسجد
کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہی جو اُسمین جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بند کرے تو جب اُسنے متولی کو سپرد کی
تو یہ سپردگی صحیح ہی اور مقبرہ کا حکم اس بارہ مین بمنزلہ مسجد کے ہی جیسا کہ بعض کا قول ہی کیونکہ عرف مین اُسکا کوئی
متولی نہین ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہی تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ اگر وہ متولی مقرر
کرے تو تقرر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہی - اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ مین ہی خانہ کعبہ کے حج و عمرہ
کرنے والون کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ کے واقع ہی مساکین کے رہنے کے
لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہو وہ غازیون یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کے
کی حاصلات اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کرنے والون کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد
کر دی تو یہ جائز ہی اور وہ رجوع نہین کر سکتا ہی بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ملکیت
کے واسطے اپنی اصل یعنے ملک الہی مین عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت مین جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو
جائز ہی اور تونگرون کو حلال نہین ہی اور اسکے سوائے دوسرے منافع مانند سرائے کے سکونت و کنوئین و
سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اسمین غنی و فقیر برابر ہین اور دونون صورتون مین فرق کرنے والا عرف
ہی کیونکہ غلہ کی صورت مین وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہین اور سوائے اسکے دوسرے
منافع مین تونگرون و محتاجون کو یکسان رکھتے ہین اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے مین یا سرا
و رباط مین اترنے مین غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہی اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے مین تونگر کو کوئی حاجت
نہین ہی واللہ اعلم بالصواب (فروع -) اگر مسجد مین کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا - ط -
اگر درخت وقف کیا کہ اُسکے پتون یا پھلون یا اصل سے نفع اٹھایا جاوے تو وقف جائز ہی پس اگر اُسکے پھلون
یا پتون سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائیگا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا - المضمرات - مسجد مین سیب کا درخت
ہی تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگون کو روزہ افطار کرنا مباح نہین ہی - الذخیرہ - ایک شخص نے لوگون
سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اسمین سے کچھ اپنی ضرورت مین صرف کیا پھر اُسکا عوض رکھدیا
تو اُسکو یہ جائز نہین ہی اور وہ ضامن ہو جائیگا ولیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور
اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد مین صرف کرے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا
نجات ہی - الذخیرہ - عالم نے اگر فقیرون کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگون نے جو کچھ دیا وہ مخلوط ہو گیا تو وہ اس
سبب کا ضامن ہو جائیگا حتی کہ اگر اُن لوگون نے زکوۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوۃ ادا نہوگی پس فقیرون کو چاہیے
کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دین تاکہ وہ فقیرون کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے - المحیط - اگر کوئی شخص نیا